

تصـــــدرها

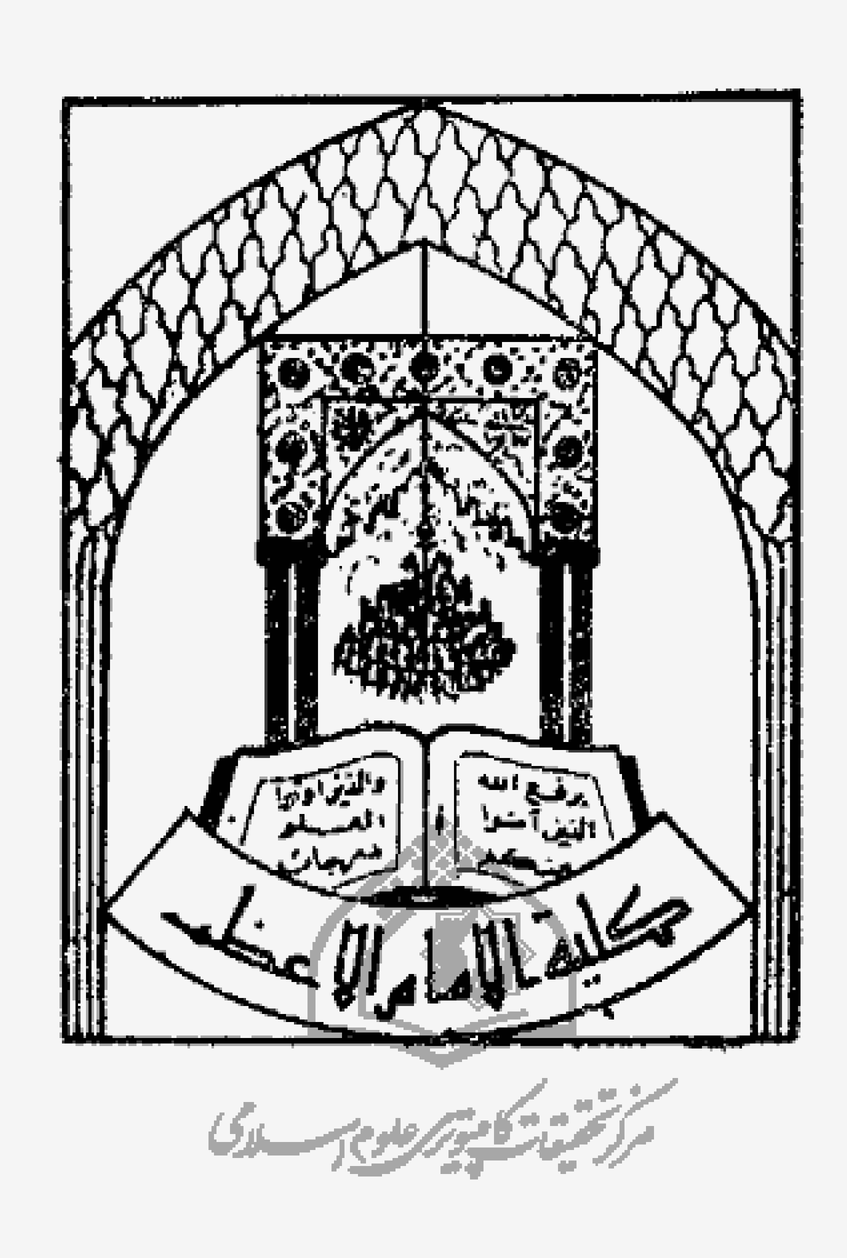
عمادة كلية الامام الاعظم ببغداد

(العدد الاول)

١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م

مطبعة سلمان الاعظمي - بغداد

بسم الله الرحمن الرحیم



مجلة كلية الامام الأعظم

تصدرها عمادة كلية الامام الاعظم ببغداد

رئيس التحرير

الدكتور صبحي محمد جميل


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الملكية في الشريعة والقانون

بقلم الدكتور أحمد عبيد الكبيسي
كلية الآداب - جامعة بغداد

تعريف الملكية :

الملكية ، مصدر صناعي منسوب الى الملك[1] • وهو : اختصاص يمكن صاحبه شرعا من التصرف فيه استبدادا عند عدم المانع الشرعي • وعلى هذا فان الملكية ، هي : حق الشخص الشرعي في اختصاصه بالمال اختصاصا يمنع الغير عنه ، ويمكنه ابتداءً من التصرف فيه بكل الطرق الشرعية عند تحقق اهلية هذا التصرف[2] •

ومن ثم فان الانسان يثبت له ملك العين متى ما اختص بها ، وكان له شرعا أن ينفرد بالانتفاع بها اما بنفسه أو بواسطة غيره عن طريق الاجارة أو الاعارة ونحوهما •

وعلى هذا فلا يثبت الملك للوكيل فيما وكل به ، ولا للوصي في اموصى عليه ، ولا للولي فيما هو تحت ولايته • لأن هؤلاء لا يستقلون بالتصرف والانتفاع • في حين ان هذا الملك يثبت للسفيه وفاقد الأهلية كالصغير

---

(١) ورد لفظ الملك مثلث الميم • ولكن شاع استعماله مكسور الميم ومفتوحها في ملك الاشياء • وشاع استعماله مضموم الميم في الولاية العامة • انظر : الفروق للقرافي ٣/١٨٠ •

(٢) وعرفت ايضا ، بانها : تمكن الانسان شرعا بنفسه او بنائبه من الانتفاع بالعين أو بالمنفعة ومن اخذ العوض عنهما • انظر : تهذيب الفروق ٣/٢٣٢ ولعلك تلاحظ ان هذا التعريف رتب الملكية على المنفعة دون العين • وهذا على اصل المالكية في ان الاعيان لا يملكها العبد وانما هي ملك لله • وللعبد ملك منفعتها فقط •

والمجنون • لانهم يستقلون بالتصرف لولا ما عرض لهم من الموانع الشرعية • فاذا زال المانع عاد لهم حق الاستقلال بالتصرف • وهذا ما عناه الكمال بن الهمام بكلمة « ابتداءً » الواردة في تعريفه للملك حيث قال[٣] : « هو قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف الا لمانع •

نظرة الشريعة الى الملكية :

تنظر الشريعة الاسلامية الى الملكية على انها حكم شرعي يقدره الشارع في المملوك ، سواء أكان عينا أو منفعة • وبالتالي فان للشارع أن يقيد هذا الحكم بغاية معينة أو يخضعه لقاعدة محددة • وقد اشار القرافي رحمه الله الى هذا المعنى في تعريفه للملك حيث قال[٤] : « الملك : حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكن من يضاف اليه من انتفاعه بالمملوك واخذ العوض عنه من حيث هو كذلك » ويقول : « فالملك ـ في الشرع الاسلامي ـ : اباحة شرعية في عين أو منفعة تقتضي تمكن صاحبها من الانتفاع بتلك العين أو المنفعة واخذ العوض عنها من حيث هي كذلك » ومثل ذلك ما قاله صدر الشريعة في شرح الوقاية : « اتصال شرعي بين الانسان والشيء يطلق تصرفه فيه ويمنع من تصرف غيره فيه » •

فان في وصف الملك بكونه صفة شرعية ، او حكما شرعيا ، أو قدرة شرعية كما يقول ابن الهمام : اشارة الى جعله صالحا ومهيئا لأن يقيد بما تقتضي به الأحكام والدلائل الشرعية من القيود • فترد عليه القيود التي يفرضها الاستحسان والعرف والمصلحة • وقد نشأت هذه النظرة الى الملكية من حقيقة اضافة الملك لله ، وهو الذي استخلف الناس فيه من اجل ان يؤدوا وظيفته الاجتماعية التي انيطت به •• كما في قوله تعالى في سورة النور (٣٣) : « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » وفي سورة الحديد (٧) : « وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » •

---

(٣) انظر : فتح القدير ٥/٧٤ •
(٤) انظر : الفروق ٢/٢٠٨ •

ولهذه الحقيقة الثابتة ملامح كثيرة ، وآثار متعددة • ومن ذلك :

أ ـ ان المال اداة في يد الجماعة وان كانت ملكيته خاصة • لانه بالنتيجة يؤول كذلك • ومن هنا كانت اضافته الى الجماعة في كثير من المواطن صريحة الدلالة على ما قلنا • كمثل قوله تعالى في سورة النساء (٥) : « ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما » وقوله في سورة النساء ايضا (١٨٨) : « ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل » •

ب ـ وجوب اشاعته وبذله عند الحاجة ، وتحريم عزله عن وظيفته الاجتماعية ، والنهي عن وضعه في غير مواضعه • كما يؤكد ذلك قوله تعالى في سورة الاسراء (٧٧) : « وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل» وفي سورة آل عمران (٩) : « ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة » •

ج ـ جعل الشارع لولي الامر الحق في التدخل للتمكين لهذا المال من اداء وظيفته ، والضرب على يد المالك الخاص اذا ما شاء ان يتجه به غير وجهته • وذلك بالحجر على السفيه المبذر المتلف لماله ، كما جعل له حق التدخل لحماية اموال المالك الخاص اذا كان عديم الاهلية او ضعيفها • بل جعل له الحق في نزع الملكيات من اصحابها اذا دعت الى ذلك ضرورة • ومواطن نزع الملكيات جبرا متعددة كما هو معروف في الفقه الاسلامي •

وبهذا تمتاز طبيعة الملكية في الشريعة الاسلامية عنها في كثير من القوانين الوضعية التي تعتبر الملكية الفردية حقا مطلقا • كالقانون المدني الفرنسي الذي عرف الملكية في المادة (٥٤٤) فقال : « الحق في الانتفاع والتصرف في الاشياء على نحو مطلق كل الاطلاق بشرط الا يستعملها على نحو محرم بالقوانين والانظمة » وتابعه في ذلك القانون المدني المصري القديم في المواد (١١ـ٣٧) • وقد اتجهت الافهام مؤخرا الى نظرة الشريعة الاسلامية الى المال ، فانتهى رأي الباحثين الاجتماعيين والاقتصاديين في هذا العصر الى ان

وظيفة المال وظيفة اجتماعية يقوم بها افراد المجتمع لاحقا ذاتيا لصاحبه له فيه التصرف المطلق والانتفاع المطلق[٥] .

انواع الملكيـة :

ينقسم الملك الى انواع تبعا لوجهة النظر اليه .

التقسيم الاول : باعتبار تقييد حرية التصرف وعدمه

ينقسم الملك بهذا الاعتبار الى قسمين :

الأول : الملك التام : وهو ما كان للمالك حق التصرف المطلق في نفس الشيء المملوك وفي منفعته . وقد عرفته المادة (١٠٤٨) من القانون المدني العراقي المنقولة نصا عن المادة (١١) من مرشد الحيران ، فقالت : « الملك التام ، من شأنه ان يتصرف به المالك ، تصرفا مطلقا فيما يملكه عينا ومنفعة واستغلالا . فينتفع بالعين المملوكة وبغلتها وثمارها ونتاجها ، ويتصرف في عينها بجميع التصرفات الجائزة » وعلى ذلك فان من يملك دارا مثلا فان له مطلق التصرف بعينها ومنفعتها بيعا او هبـة او تمليكا ، الى غير ذلك من التصرفات الجائزة . التي لم تقيد بالقيود الشرعية أو القانونية .

الثاني : الملك الناقص : وهو ما كان مقصورا على الرقبـة وحدها ، أو على المنفعة وحدها . وعلى هذا فان الملك الناقص نوعان :

النوع الاول : ملك العين : ويتصور في حالة ما اذا كانت رقبة الشيء مملوكة لشخص ، ومنفعته مملوكة لشخص آخر . ويترتب على هـذا انـه لا يحق لمالك الرقبة أن يتصرف بمنفعتها ما دامت ملك غيره . وذلك كأن يوصي انسان بسكنى داره لآخر بعد وفاته . فان هذا الآخر يتملك منفعة الدار في الوقت الذي تنتقل فيه ملكية رقبتها الى الوارث . ولايحق لهـذا الوارث هدم الدار او بيعها ما دامت منفعتها لغيره .

---

(٥) الملكية ـ علي الخفيف ١/٢٤ .

النوع الثاني : ملك المنفعة ، وهي اما أن تتعلق بالشخص ، وتسمى : حق الانتفاع الشخصي • وحينئذ تكون مؤقتة بمدة محدودة ، أو بحياة الشخص نفسه عند الحنفية • وهي لاتورث عندهم ، وذهب الجمهور الى انها تورث • فلو مات المنتفع قبل انتهاء المدة المحددة فانها تنقل الى ورثته • واما ان تتعلق بالعقار نفسه ، وتسمى : المنفعة العينية أو حق الارتفاق • وهذه الحقوق لها صفة الدوام ، والى هذا أشارت المادة (١٢٤٩) من القانون المدني • وعلى هذا فان النوع الثاني من انواع الملك الناقص وهو : « ملك المنفعة » ينقسم بدوره الى نوعين هما :

النوع الاول : حق الانتفاع الشخصي :

وهو حق يستفيد به مالك المنفعة مباشرة الانتفاع بملك الغير ، وهذا النوع يكون في العقار والمنقول على حد سواء • وهو قد يكسب صاحبه الحق في أن ينتفع به بنفسه ، وان يملك غيره تلك المنفعة • وعلى هذا فان للموصى له بسكن الدار ان يسكنها بنفسه ، وان يعيرها او ان يؤجرها لغيره ، كما نصت على ذلك الفقرة (١) من المادة (١٢٥٣) وقد يكسب صاحبه الحق في ان ينتفع بنفسه فقط ، كما في وقف البيت على طلبة العلم مثلا فان لطالب العلم ان يسكنها فقط ، وليس له الحق في ان يؤجرها او يعيرها • وفي كلتا الحالتين فان للمنتفع ملك المنفعة في اصطلاح الحنفية الذين لا يفرقون بين من له حق الانتفاع والاستغلال ، ومن له حق الانتفاع فقط ، فكلاهما يعتبر عندهم مالكا للمنفعة او صاحب حق انتفاع شخصي ، لأن السبب موضوع للتمليك بدليل انه يفيد الملك في بعض الاحيان •

اما المالكية فان لهم اصطلاحا آخر فهم يطلقون على حق الانتفاع والاستغلال : ملك المنفعة • لأن الانتفاع هنا من قبيل الملك ، اما من له حق الانتفاع بنفسه فقط فيسمونه صاحب « حق الانتفاع الشخصي » • لأن الانتفاع هنا من قبيل الاباحة لا الملك ، والمباح له ليس له سوى أن ينتفع

بنفسه حسب الاذن • لأن الاباحة مجرد رخصة لاتفيد التمليك[6] • ومن هنا يظهر : ان من ابيح له الانتفاع بشيء لم يملكه ، ولم يملك منفعته ، وبهذا يتبين الفرق بين المباح والمملوك •

وتظهر التفرقة بين حق الانتفاع وملك المنفعة ايضا من ناحية المنشأ • اذ ان حق الانتفاع كما يوجد بالاسباب التي يوجد بها ملك المنفعة كالاجارة والوقف والوصية بالمنافع والاعارة ، فانه يوجد ـ اضافة الى ذلك ـ بالاباحة العامة وهي كون الأشياء المنتفع بها مخصصة لانتفاع الناس كافة او لفريق منهم دون تمليكها لهم ، وكذلك بالاباحة الخاصة •

يد المنتفع على العين :

تكون العين امانة في يد المنتفع وعليه ان يحافظ عليها • ويترتب على ذلك : انها اذا هلكت أو اصيبت بعيب من غير اعتداء من المنتفع فانه لايضمن لأن يده عليها يد أمين ، والامين لا يضمن • الا اذا حدث الهلاك او التعيب بعد انتهاء مدة الانتفاع وحبسها المنتفع في يده بغير حق مع تمكنه من ردها الى مالك عنها ، أو حدث ذلك باعتداء او اهمال منه ، أو انه تجاوز حد الانتفاع المشروط او المعروف ، فانه حينئذ يكون ضامنا لها[7] • وقد نصت المادة (١٢٥٤) من القانون المدني على ما يلي : « ١ ـ على المنتفع ان

---

(٦) الفرق بين الملك والاباحة ، هو : ان الملك في الاصل اثر من آثار الحيازة كما ذكرنا في اول هذه المقدمة • وانه ينتقل من مالك الى آخر بسبب من الاسباب الناقلة للملكية ، والملك عندما يتحقق يكسب صاحبه حق التصرف في الشيء المملوك مالم يوجد مانع • اما الاباحة : فهي حق يثبت للانسان على أثر الاذن له بالانتفاع • وقد يكون هذا الاذن من المالك كمن يأذن لآخر بان يبيت في داره ، وقد يكون من الشارع كقوله عليه الصلاة والسلام : « الناس شركاء في ثلاثة في الماء والكلا والنار » وما دام الاذن قائما والاباحة مستمرة فالحق قائم وثابت ، فاذا انتهى الاذن بانتهاء أمده ، او رجع عنه صاحبه ، او توفى انتهت الاباحة وبطل الحق •

(٧) راجع بدائع الصنائع ٢٢٣/٤ •

يستعمل الشيء بحسب ما أعد له وان يبذل من العناية في حفظه ما يبذلــه الشخص المعتاد • وهو مسؤول عن هلاكه ولو بغير تعد اذا كان قد تأخــر رده الى صاحبه بعد انتهاء حق الانتفاع • ٢ ـ وللمالك ان يعترض على استعمال غير مشروع او غير متفق مع طبيعة الشيء • فاذا اثبت ان حقوقه في خطر ، جاز له أن يطالب بتقديم تأمينات • فان لم يقدمها المنتفع او بقي على الرغم من إعتراض المالك يستعمل العين استعمالا غير مشروع او غير متفق مع طبيعتها • فللمحكمة ان تنزعها من يـده وتسلمها الى عدل يتولى ادارتها ، وللمحكمة تبعا لخطورة الحال أن تحكم بانتهاء حق الانتفـــاع دون اخلال بحقوق الغير » •

خواص ملك المنفعة الشخصية :

١ ـ يتقيد ملك المنفعة الشخصي بالزمان والمكان والوصف بناء على شرط او عرف ، ولا فرق في ذلك بين ان يكون سبب الملك وصية أو اجارة او اعارة ونحوها •

٢ ـ هذا النوع من الملك لايورث عند الحنفية ، بخــلاف حق الانتفاع العيني فانه يورث عندهم •

٣ ـ اذا كانت الاجارة على استيفاء منفعة من شيء غير معين ، هي سبب هذا الملك ، فانه يثبت في الذمة •

٤ ـ اذا كان سببه الاعارة فان لصاحب الرقبة ابطاله حتى قبل مضي المدة خلافا للامام مالك •

النوع الثاني : حق الانتفاع العيني « حقوق الارتفاق » :

الارتفاق : هو حق مقرر على عقار لمنفعة عقار لشخص آخر • وعلى هذا فانه يتعلق بالاعيان لا بالاشخاص ، وقد عرفه المشــرع العـراقي في المادة (١٢٧١) من القانون المدني فقال : « الارتفاق ، حق يحد من منفعـة

عقار لفائدة عقار غيره يملكه مالك آخر » وهو نص المادة (١٠١٥) من القانون المدني السوري •

انواع حقوق الارتفاق :

على الرغم من ان التعريف السابق لحق الارتفاق يقضي بان يكون هذا الحق مقصورا على حق المرور ، والمجرى ، والمسيل ، باعتبار ان كلا منها حق مقرر على عقار لمنفعة عقار آخر • فان الفقهاء ارادوا به ما يعم حق الشرب وحق الجوار وحق التعلي • وحينئذ يكون حق الارتفاق شاملا لها جميعا على التفصيل التالي :

١ ـ حق المرور : وهو حق مرور الانسان الى ملكه من طريق عام أو من طريق خاص في ملك غيره • ولأصحاب العقار المتصل بالطريق العام حق الارتفاق به فيفتحون ما يشاؤون من ابواب ونوافذ دون أن يكون لأحد من الجيران حق الاعتراض على ذلك ولايجوز لأحد ان يحدث فيه ما يعوق المرور او يضيق من سعته كانشاء بناء او اقامة حاجز اذا كان ذلك ضارا فان لم يكن به ضرر جاز • الى هذا ذهب الأئمة الثلاثة • وقال ابو حنيفة لايجوز ذلك في حالة عدم الضرر الا باذن ولي الأمر •

٢ ـ حق التعلي : وهو ان يكون لانسان حق في ان يعلو بناؤه بناء غيره ، ويتحقق ذلك في دار لها سفل وعلو •

وهذا الحق لايثبت عند الحنفية الا ضمن بيع علو قائم بناؤه • فلا يباع حق التعلي استقلالا ، لأن بيعه استقلالا غير صحيح عندهم لأنه ليس بمال ، خلافا للمالكية والحنابلة • فقد ذهبوا الى جواز بيعه استقلالا •

٣ ـ حق المجرى : ويراد به حق اجراء الماء في ارض الى ارض لسقيها • وحينئذ ليس لصاحب الارض ان يمنع مرور الماء من هذا المجرى ، ولا أن ينقله من مكانه الا برضا اصحاب الحق فيه •

٤ ـ حق المسيل : وهو حق صرف الماء الزائد عن الحاجة او غير الصالح بارساله في مجرى سطحي او في انابيب اعدت لذلك • واذا ثبت هذا الحق على عقار لم يجز لمالكه ان يعارض فيه ويمنع صاحبه من مباشرته الا اذا ترتب على ذلك ضرر بين • فان له ان يطالب حينئذ برفع هذا الضرر •

٥ ـ حق الشرب « الشفة » : الشرب يطلق على النصيب من الماء ، كما يطلق على زمن الشرب ايضا • وقد استعمله الفقهاء في كلا المعنيين •

وحق الشفة ـ هو حق الشرب ـ ويراد به حاجة الانسان الى الماء لشربه هو او لشرب الحيوانات او للشؤون الاخرى •

والمياه ـ بالنسبة لحق الشرب أو الشفة ـ ثلاثة اقسام :

الأول : مياه غير مملوكة : كالانهار الكبيرة كدجلة والفرات ونحوهما من كل ما يعد مرفقا عاما يثبت فيه حق الشفة لكل الناس ، ولأراضيهم حق الشرب على وجه لايترتب عليه ضرر بين • والماء اول محال الشركة بين المسلمين كما في الحديث •

الثاني : مياه مملوكة : كالمجارى او الينابيع التي يتفجر ماؤها في ارض مملوكة ، أو في ارض موات لأحدهم حق احيائها • والماء فيها شركة بين الناس ولا يكون مملوكا لمالك الارض • لأن الماء قد غلب عليها باستمرار جريانه او انبثاقه فجعلها كالمجرى المتصل بالنهر ، وذلك لاتصال مائها بماء النهر الذى تتفرع منه •

الثالث : الماء المحرز : وهو ما دخل في حيازة صاحبه بوضعها في آنية اعدت لذلك كالاواني والحياض والجرار ، ويشمل مياه البلديات في المدن• فان هذا النوع من المياه ملك لمحرزه ، وتثبت ملكيته بالاستيلاء عليه •

٦ ـ حق الجوار : وهو الجوار الجانبي الناشيء عن الملاصقة بالحدود ، وتقوم حقوقه على منع مالك العقار من ان يضر بجاره ضررا بينا

في سبيل انتفاعه بملكه •• وعلى كل حال فليس الأمر في هذا محل اتفاق بين الفقهاء •

فابو حنيفة والشافعي واحمد لايرى ان يتقيد مالك في انتفاعه بملكه لأجل مصلحة جاره • لان هذا يتعارض وآثار الملك التام الذى يقتضي بان للمالك كمال الحرية في التصرف في ملكه ، ما دام خالصا من حقوق غيره عليه كالرهن والحجر وما شابههما من الحقوق المقيدة لحرية التصرف في الملك التام • وعلى هذا فان للمالك ان يهدم ما شاء من جداره • وان يفتح ما شاء من النوافذ •

الا ان الامام مالك ذهب الى الأخذ بقاعدة « لا ضرر ولاضرار » مترتب على ذلك منع الجار من ان يتصرف في ملكه تصرفا يضر بجاره ضررا فاحشا ، وهو استحسان عنده ذهب اليه جماعة من متأخرى الحنفية • والضرر الفاحش ما يكون سببا لسقوط بناء الجار مثلا ، او لمنع الضوء من الجار باقامة جدار الى درجة يتعذر معها مباشرة الأعمال • او باتخاذ مصنع أو مطحن يتعذر مع اصواتهما النوم على الجار •

هذه هي حقوق الارتفاق ولم يتعارف قديما على غيرها ، ولم يذكر الفقهاء في كتبهم ما يدل على احداث حقوق ارتفاق غيرها •

ولكن ما الحكم فيما اذا احدث تجدد الزمان وتغير البيئات انواعا اخرى من حقوق الارتفاق ، واراد المتعاقدون ادخالها ضمن عقود المعاوضات وكان العرف لا يمانع في ذلك ، فهل يجوز ؟ ذهب الأحناف الى تحديد حقوق الارتفاق بما ذكر فقط ، فلا يجوز عندهم ايجاد حقوق ارتفاق غيرها لاعلى وجه التبرع ، ولا بعقد من عقود المعاوضة •

ورأى الحنفية هذا مترتب على اصلهم في أن المنافع والحقوق ليست باموال عندهم ، فلا يصح ان تكون محلا للمعاوضة استقلالا ، ويتفرع على هذا : لو دخل هذا الحق في العقد تبرعا •• فان هذا التبرع يعتبر اعارة

وحينئذ يصح له ان يرجع في اعارته ، مع ان حقوق الارتفاق ثابتة دائمة لا يملك معطيها الرجوع فيها .

أما المالكية والحنابلة فقد ذهبوا الى جواز ذلك ، فان المالك ـ عندهم ـ حرص فيما ينشيء من حقوق على عقاره لعقار غيره ، وعلى هذا لو باع احدهم ارضا بجوار داره اشترط على المشترى ان يترك مسافة بين جداريهما وقبل المشترى ، تم العقد وكان الشرط صحيحا ونافذا وينشيء حقا للآخر . واجراه الامام احمد على اصله في : ان الاصل في العقود الاباحة ، فتشمل أى شرط يرغب فيه المتعاقدان ، ما دام غير محظور . وان ما ذهب اليه المالكية والحنابلة اقرب الى مصالح الناس واجدى في مجالات التوسعة والتيسير ، وبهذا اخذ المشرع المصري في المادتين (١٠١٧ ـ ١٠١٨) والمشرع العراقي في الفقرة الاولى من المادة (١٢٧٤) ونصها : « ١ ـ اذا فرضت قيود معينة تحد من حق صاحب العقار في البناء عليه كيف شاء ، كأن يمنع من مجاوزة حد معين في الارتفاع بالبناء أو في مساحته ، فان هذه القيود تكون حقوق ارتفاق على هذا العقار لفائدة العقارات التي فرضت لمصلحتها هذه القيود ... » .

فروق حق الارتفاق عن حق الانتفاع الشخصي :

يختلف احدهما عن الآخر فيما يلي :

آ ـ ان حق الارتفاق يكون مقررا على عقار ، في حين ان حق الانتفاع الشخصي يكون مقررا لشخص .

وعلى هذا فان حق المسيل ثابت للارض على الارض الاخرى بغض النظر عن مالكها . لان هذا الحق ثابت مهما تغير المالكون لها . اما حق انتفاع الموصى له بالموصى به فانه مترتب على شخصه فلو مات بطل الحق عند الحنفية .

ب ـ ان حق الارتفاق يرفع من قيمة العقار صاحب الحق ، ويخفض من

قيمة العقار الآخر الذي عليه الحق • ومن هنا فانـــه لا يتعلق الا بعقار ، اما حق الانتفاع الشخصي فانه قد يأتي على عقار ، وقد يأتي على منقول •

جـ ـ ان حق الارتفاق حق دائم ، لا ينتهي ولايزول الا للمصـــالح العـام فلا يجوز تأقيته عند الاحناف وان جاز تقييده بالصفة والمكان اتفاقا • كما انه لا يبطل بابطال صاحب الرقبة التي عليها الحق •• بخلاف حق الانتفاع الشخصي كما هو ظاهر •

التقسيم الثاني : باعتبار صورته وتعلقه بالمملوك :

ينقسم الملك بهذا الاعتبار الى قسمين :

الأول : الملك المتميز ، وهو ما كان متعينا عددا غير مختلط بملـــك الغـير •

الثاني : الملك غير المتميز ، وهو الملك الشائع او المشاع او على الشيوع، وهو ما اختلط بملك الغير وشاع فيه دون تعلق بجزء معين مميز كدار أو قطعة ارض أو سيارة ورثها جمع من الورثة عن مورثهم ، وهو ما يعنيــه الفقهاء بقولهم : جزء مثبت في الكل وهذا يسمى : شركة املاك ، وهي قيد معرقل للتصرفات ، ومن هنا شرعت القسمة لازالة الشيوع من الملك •

والملك المشاع ان كان يحتمل القسمة بحيث لا يتغير وجه الانتفاع به بعد القسمة عن جنسه قبلها ، فهو الذي يطلق عليه المشاع القابل للقسمة كالدار الكبيرة والارض الواسعة والا فهو : المشاع غير القابل للقسمـــة كالسيارة والدابة والبيت الصغير • والشركاء في الملك المشـــاع يملـكون حصصهم ملكا تاما • ولكل منهم التصرف فيها بالبيع والرهن ونحو ذلـــك والانتفاع بها واستغلالها بحيث لا يضر بشركائه ، كما يجوز لكل شريك ان يؤجر حصته لشريكه او لغيره • وبهـــذا اخذ الشـــرع العراقي في المادة (١٠٦١) فان لم يمكن ذلك من غير ضرر • وجبت القسمة ان كان

المال قابلا للقسمة ، والوجوب مترتب على طلب بعض المالكين فتكون القسمة جبرا على الآخرين ، فان لم يكن المال قابلا للقسمة ، قسم الانتفاع به بينهم قسمة مهايأة زمانية أو مكانية • وقد نظم المشرع العراقي هذه الحالة في المادة (١٠٧٨) فقال : « ١ - يجوز الاتفاق ما بين الشركاء على قسمة المال الشائع مهايأة ، فيختص كل منهم بمنفعة جزء غير مفرز يوازي حصته في المال الشائع •ولايصح الاتفاق على قسمة المهايأة لمدة تزيد على خمس سنين ، فاذا لم تشترط لها مدة حسبت مدتها سنة واحدة تتجدد اذا لم يعلن الشريك شركاءه قبل انتهاء السنة الجارية بثلاثة اشهر انه لا يرغب في التجديد ٢ - ويصح ان تكون المهايأة زمانية ، بان يتفق الشركاء على ان يتناوبوا الانتفاع بجميع المال الشائع كل منهم لمدة تتناسب مع حصته » • فان لم يمكن شيء من ذلك واختلفوا فيما بينهم بيع المال المشاع بيعا جبريا وقسمت اثمانه عليهم حسب حصصهم • وقد نصت المادة (١٠٧٣) على انه : « اذا تبين للمحكمة ان المشاع غير قابل للقسمة اصدرت حكما ببيعه » •

والشيوع قد يكون في الديون ايضا ، وهو الدين المشترك • كأن يبيع الشركاء ارضهم لواحد بثمن مؤجل ، والملكية المشتركة في الديون لا تقبل القسمة وهي متعلقة بالذمة ، وان ما يقبض منه تصح قسمته ولا ينفرد به احدهم •

اسباب كسب الملكية :

تختلف اسباب كسب الملكية في الشريعة الاسلامية عنها في القانون المدني ، تبعا للأختلاف بينها في ما يدل عليه اسم الملكية • فهو في عرف فقهاء الشريعة يدل على الاختصاص أيا كان محله ، سواء أكان في عين أم منفعة أم حق • في حين ذهب الوضعيون الى انه لا يكون الا في الاعيان المشخصة • اما المنافع والحقوق، فانها لاتصلح لان تكون محلا للملكية عندهم • الا انهم تعرضوا لها على اعتبار انها اسباب قانونية تنشأ عنها آثار اخرى لا تسمى في عرفهم ملكا • وقد تسمى في كثير من احوالها التزاما او دينا •

ومن هنا يقتصر الوضعيون - عند ذكرهم لاسباب الملكية - على ذكر اسباب ملك الاعيان فقط • بينما ينفرد فقهاء الشريعة ببيان اسباب الأعيان ، والمنافع ، والحقوق ، باعتبارها اسبابا لهذا النوع من الملك •

وعلى هذا فان الكلام عن اسباب كسب الملكية عند فقهاء الشريعة يشمل نوعين من الملكية •

اولا : ملكية المنافع :

يستفاد ملك المنفعة الذي يكون معه حق الانتفاع شخصيا بسبب من الاسباب التالية :

اولا : الاجارة : وهي تمليك المنفعة في المال بعوض • وعقد الاجارة يجعل لمالكها حق الانتفاع بالعين المؤجرة بنفسه ، وحق تأجيرها للغير أو اعارتها له • الا اذا اعترض ذلك مانع من الموانع التي ذكرها الفقهاء • كأن يكون اختلاف الاشخاص على المنفعة يؤثر في العين المؤجرة •

ثانيا : الاعارة : وهي تمليك المنفعة في المال بلا عوض • والمستعير يمتلك بها منفعة العين المستعارة عند جمهور الحنفية - خلافا لمن ذهب الى انها اباحة - لذا يجوز له ان يملكها لغيره بطريق اعارتها له الا اذا كانت العين تتأثر بتغير الافراد كالدابة والمعطف فليس له ذلك •

ولكن ليس له ان يؤجرها لغيره • لان طريق ملكيته لها عقد الاعارة وهو عقد غير لازم ، فلا يصلح لأن يكون أساسا لارتباط المستعير مع الغير عليها بعقد لازم وهو الاجارة • الا ان المالكية اجازوا ذلك بناء على اصلهم في ان عقد الاعارة عقد لازم عندهم ، على شرط ان تكون مقيدة بمدة الاعارة ، وعدم ترتب ضرر بالعين •

ثالثا : الوقف : وهو حبس العين عن تمليكها والتصدق بمنفعتها • فالموقوف عليه يملك ما اعطي له من المنافع ، فاذا شرط له الواقف حق

الاستغلال حق له ذلك ، والا فان نص على عدم جواز الاستغلال • او كان العرف يمنعه عند عدم النص فليس له الا الانتفاع •

رابعا : الوصية بالمنفعة : وهي تمليك المنفعة تمليكا مضافا الى ما بعد الموت بدون عوض • واثر الملك فيها كما هو في الوقف •

هذا ولما كان هذا النوع من الملك لا يكون الا مؤقتا فلابد من الكلام عن اسباب انتهاء الملكية فيه ، وانتهاء الملكيـــة في هذا النوع يكون بواحد مما يلي :

اولا : وفاة المنتفع : فقد ذهب الحنفية الى ان ملك المنفعة ، او حق الانتفاع في هذا النوع ينتهي بموت مالكه ، فلا ينتقل الى ورثته باية حال • لأن انتقال الشيء مترتب على بقائه ، ولابقاء للمنافع ، فان ما وجد منها في حياة المالك قد انعدم بانتهاء زمنه ولاينتقل المعدوم ، وما يوجد منها بعد وفاته لايملكه • لانه كان معدوما حال حياته ، والمعدوم لا يملك واذا لم يملكه لا يورث عنه • لان الورثة انما يرثون ما كان مملوكا لمورثهم ، وعلى ذلك : لا تورث المنافع ، ما عدا بعض حقوق الارتفاق ، فقد استثناها الحنفية من هذه القاعدة •

اما الجمهور فقد ذهبوا الى أن المنافع تورث لانها اموال مملوكة عندهم وعلى هذا فان وارث المنتفع يحل محلـه في المـدة الباقيـة من فترة التمليك المؤقت •

ثانيا : وفاة مالك العين اذا كان ملك المنفعة بطريق الاجارة • فان العين المستأجرة تنتقل بوفاته الى ورثته بالخلافة العامة ، وذلك يستلزم انفســاخ عقد الاجارة فيها • لانها ـ عند الحنفية ـ تتجدد بحسب تجدد المنافع ، وما يحدث من المنافع بعد وفاة مالك العين يكون ملكا لورثته تبعا للعين ، فلا ينفذ فيها عقده • وحينئذ تبقى المنفعة بيد المنتفع باجر المثل ان شاء ذلك • خلافا للجمهور • فهم يعتبرونها باقية على ملك المنتفع حتى تنتهي المدة المتفق عليها • وبهذا اخذ القانون المدني العراقي فقد نصت المادة (٧٨٣) على ما يلي :

١ ـ لا ينتهي الايجار بموت المؤجر ولا بموت المستأجر •

٢ ـ ومع ذلك اذا مات المستأجر جاز لورثته ان يطلبوا فسخ العقد اذا اثبتوا انه بسبب موت مورثهم اصبحت اعباء العقد اثقل من أن تتحملها مواردهم او اصبح الايجار مجاوزا لحدود حاجتهم ••• »

اما في الاعارة ، فالرأي : ما ذهب اليه الحنفية من انتهاء مدة الانتفاع بالموت • وبهذا اخذ القانون المدني العراقي كما جاء في الفقرة (١) من المادة (٨٧٣) •

ثالثا : انتهاء مدة الانتفاع : وذلك في حالة تحديدها مع بقاء المنتفع حيا •

رابعا : هلاك العين المنتفع بها : في بعض الحالات ، كما في العارية والاجارة اذا كانت العين معينة •

ثانيا : الملكية التامة :

اما اسباب الملك التام فهي نوعان :

النوع الأول : اسباب فعلية : وهي ما تتم بالافعال دون حاجة الى عبارة صادرة من كامل الاهلية ، وانما تصح من ناقص الاهلية وفاقدها • وهذا النوع من اسباب التملك مقتصر على حالة واحدة هي :

الاستيلاء على المال المباح : وهو سبب منشيء للملكية على شيء لم تثبت عليه يد من قبل • وهو مبني على قاعدة : « من سبقت يده الى مال مباح فهو له » ويشترط فيه قصد التملك لتثبت الملكية وتستقر بناء على قاعدة : « الامور بمقاصدها » •

وبناء على ما تقدم • فان هذا السبب للملكية يتميز بثلاثة امور :

أ ـ انه سبب منشيء للملكية وليس ناقلا لها (ب) انه مختص بالاموال المباحة ، فهو لا يفيد ملكا في غير المباح من الاموال (ج) انه سبب فعلي : لذا

فهو يقبل من كل من يفعله سواء أكان اهلا للالتزام بالقول كالعاقل البالغ ، او ليس اهلا لذلك كالصبي والمجنون •

النوع الثاني : اسباب قولية : وهي الأسباب التي تتحقق بالافواه وما في معناها وهي ما يلي :

أ ـ العقود الناقلة للملكية على اختلافها ، سواء كانت من عقود التبرعات أو من عقود المعاوضات ، وسواء أكانت من الاسباب الجبرية او الاختيارية ، مما يضيق المقام هنا بسردها وذكر احكامها •

ب ـ التولد من المال المملوك : فان ما يتولد او ينشأ من المملوك فهو مملوك ايضا حتى ولو كان الاصل مغصوبا • فلا خلاف بين الفقهاء في ان التولد سبب من اسباب الملك : وان اختلفوا في المالك هل هو المغصوب منه او الغاصب •

جـ ـ الخلافة العـامة : وهي نوعان :

النوع الأول : الخلافة الاجبارية ، وهي الارث •

النوع الثاني : الخلافة الاختيارية ، وهي الوصية •

والكلام في الارث والوصية باعتبارهما سببين من اسباب الملك يقتضي بحثاً ليس هذا مجاله •

اسباب كسب الملكية في القانون :

تكلم القانون المدني العراقي عن اسباب الملكية فقسمها الى :

الاول : اسباب تكسب الملكية ابتداء وهي : « الاستيلاء » وقد تكلمت عنها المواد من « ١٠٩٨ الى ١١٠٥ » • الثاني : اسباب تكسب الملكية بالوفاة• وهي : « الميراث والوصية » وقد تكلمت عنهـا المـواد من « ١١٠٦ ـ الى ـ ١١١٢ » الثالث : اسباب تكسب الملكية ما بين الاحياء • وهي ١ ـ الالتصاق ٢ ـ العقد ٣ ـ الشفعة ٤ ـ الحيازة • وقد تكلمت عنها المواد من ١١١٣ الى

١١٦٨ • وعلى هذا يكون القانون قد ذكر سبعة اسباب لكسب الملكية ، ويمكن تقسيم هذه الاسباب السبعة تقسيما مبنيا على التفريق بينها بناء على اختلاف طبيعتها ، وذلك بارجاعها الى التصرف القانوني او الواقعة المادية • فيدخل العقد والوصية في نطاق التصرف القانوني ، ويدخل الاستيلاء والميراث والالتصاق والشفعة والحيازة في نطاق الواقعة المادية •

الا ان القانون سلك فيها مسلكا عمليا قريبا الى الاذهان • فميز بين كسب الملكية ابتداء في شيء لم يكن له مالك اصلا هو الاستيلاء • وبين كسب الملكية تلقائيا عن مالك آخر سابق • وهذا هو شأن اسباب كسب الملكية الاخرى غير الاستيلاء • وهذه الأسباب الاخرى اما ان تكون بسبب الوفاة وهي الميراث ، والوصية • او فيما بين الاحياء ، وهي الالتصاق والعقد والشفعة والحيازة • وهذه الاسباب الناقلة للملكية جميعا ، بعضها ينقل الملكية مع استخلاف المالك الجديد للمالك القديم ، وبعضها ينقل الملكية دون استخلاف •

فالاسباب التي تنقل الملكية مع الاستخلاف نوعان :

الأول : ينقلها الى خلف خاص ، وهي العقد والشفعة •

الثاني : ينقلها الى خلف عام ، وهي الميراث والوصية في بعض احوالها•

اما الاسباب التي تنقل الملكية دون استخلاف فهي الالتصاق والحيازة ، وعلى هذا فان المالك الجديد في الالتصاق والحيازة لا يخلف المالك القديم في ملكيته ، لا خلافة عامة ولا خلافة خاصة ، فلا يتقيد بالاعباء والتكاليف التي كانت تقيد المالك السابق[٨] •

على ان من الوضعيين[٩] من يقسم اسباب كسب الملكية الى ثلاثة انواع :

---

(٨) راجع الوسيط للسنهوري ٩/٥–٩ •

(٩) محمد علي عرفة في الجزء الثاني من كتاب اسباب كسب الملكية •

(٣) م (١١١٣) مدني عراقي •

النوع الأول : اسـباب منشئة للملكيـة وهي : ١ ـ الاسـتيلاء ٢ ـ والالتصاق ٣ ـ والحيازة .

النوع الثاني : اسباب ناقلة للملكية ، وهي ١ ـ العقد ٢ ـ الشفعة .

النوع الثالث : اسباب خلافة في الملكية وهي الميراث والوصية .

مقـارنة :

هذه الاسباب التي ذكرها المشرع العراقي لكسب الملكية لا تخرج في جملتها عن الاسباب التي اعتبرها الفقه الاسلامي ما عدا مايلي :

أ ـ الالتصاق : كالارض التي تكون من طمى النهر بطريقة تدريجية غير محسوسة فانها تكون للملاك المجاورين[10] ، او ان يقيم شخص بمواد من عنده منشآت على ارض يعلم انها مملوكة لغيره دون رضاء صاحب الارض. فان لصاحب الارض ان يطلب استبقاء المنشآت مقابل دفع قيمتها .

وهذا السبب ان لم يعتبره فقهاء الشريعة سببا مستقلا من اسباب كسب الملكية ، فانه لا يعني انهم لم يعرفوه ، فقد تناولوه عند كلامهم عن الشفعة وعن خيار العيب في حكم ما لو احدث الشفيع او المشتري في العين زيادة متصلة لا يمكن فصلها ، او كانت منفصلة الا ان انفصالها يضر بالعين نفسها ثم استحقت العين للغير لانها ليست ملكا لمن باع لهم[11] .

ب ـ الحيازة : وهي وضع مادى به يسيطر الشخص بنفسه او بالوساطة سيطرة تامة فعلية على شيء يجوز التعامل فيه أو يستعمل بالفعل حقا من الحقوق . ومن ذلك وضع اليد على مال مملوك للغير وتقادم العهد عليه .

الا ان فقهاء الشريعة يرون ان هذا لا يثبت ملكا للحائز ، ولا يزيل

---

(١٠) راجع كتاب الفقه الاسلامي : محمد سلام مدكور .
(١١) م (١١٤٥) مدني عراقي .

ملكا قديما ثابتا عليه • بل يأخذ حكم اللقطة • قال ابن قدامة[12] : « ان صاد غزالا فوجده مخضوبا او في عنقه خرزا مما يدل على ثبوت اليد عليه فهو لقطة • لانه دليل على انه كان مملوكا » •

واللقطة عند الحنفية تبقى على ملك مالكها ، ولا تدخل في ملك الملتقط • وما افاض فيه الفقهاء من تفصيلات في احكام اللقطة من حيث دخولها في ملك الملتقط وعدم دخولها لا يتعارض وحقيقة عدم اكتساب ملكيتها بالحيازة • فالشافعية والحنابلة والمالكية القائلون بدخول اللقطة في ملك الملتقط بعد انقضاء مدة تعريفها ، يقولون : ان لمالكها ـ ان ظهر بعد ذلك ـ الحق في اخذها ان كانت قائمة ، او قيمتها ان كانت هالكة • وهذا يؤكد ان الملتقط انما يكتسب ملكية اللقطة بالبدل لا بالحيازة •

غاية ما قاله الفقهاء في هذا ، هو : ان وضع اليد لمدة طويلة على مال مملوك للغير ، مع انكار واضع اليد ملكية الغير له ، وعدم وجود عذر للمدعي يمنعه عن رفع الدعوى مع التمكن من رفعها ، مانع من سماع الدعوى اذا تقادم العهد مدة ثلاثين سنة أو نحو ذلك • والمسألة في تقدير مدة التقادم اجتهادية صرفة •

وواضح ان هذا لا يعني الاعتراف بملكية واضع اليد على ما في يده ، كما لا يعني نزع ملكية قديمة عنه ، وانما هو اشارة الى مبدأ مقرر عند الجمهور وهو : عدم سماع الدعوى التي يكذبها الظاهر • وعدم سماعها لا يعني اكثر مما تفرضه احكام المرافعات الشرعية •

ومما لاشك فيه : ان اكتساب الحقوق بالتقادم حكم ينافي العدالة والخلق • ويكفي في ذلك أن يصير به الغاصب والسارق مالكين للمال المسروق والمغصوب •

---

(١٢) انظر : المغني ٦٥٢/٧ •

محـل الملكيـة :

لو رجعنا الى تعاريف الفقهاء للملكية لرأينا انها ـ اجمالا ـ تشير الى ان الملكية في الشريعة الاسلامية تتعلق بالاعيان ، وبالمنافع ، وبالحقوق . على خلاف في بعض المسائل التفصيلية أساسه ما يعتبر من ذلك مالا ومالا يعتبر . الا انها اجمالا تصلح ان تكون محلا للملك في نظرهم ، على تفصيل في التمييز بين حق وآخر ، ومنفعة واخرى .

في حين ذهب الوضعيون الى ان حق الملكية حق عيني ، لا يتعلق الا بالاعيان المالية المعية فلا تصلح المنافع ولا الحقوق محلا له .

وقبل أن نترك الكلام في الملكية . نرى ضرورة في ايجاز القول عن الحق ، والمال .

الحـق

تعـريف الحـق :

الحق في اللغة : الأمر الثابت الموجود ، وهو مصدر حق الشيء اذا وجب وثبت[13] .

وفي الاصطلاح : « ما استحقه الانسان »[14] غير ان الفقهاء لم يطلقوه على مدلول محدد وانما استعملوه استعمالات مختلفة ، وان كانت جميعها لا تخرج ـ في الاجمال ـ على ما هو ثابت ثبوتا شرعيا . وهو بهذا يقتضي حماية الشارع له في الحدود المقررة ، سواء أكان هذا الحق لشخص او لعين .

اما الحق ـ في اصطلاح الوضعيين ـ فهو سلطة او مكنة او ميزة يخولها القانون الشخص فيكون له بمقتضاها ان يقوم باعمال معينة .

---

(١٣) المصباح المنيـر .

(١٤) شرح الكنز للزيلعي .

وهو بهذا الاعتبار لا يختلف كثيرا عنه في الشريعة الاسلامية • فان ما يقصده الفقهاء عند اطلاق كلمة « الحق » هو نفسه الذي يعبر عنه الوضعيون بالمكنة او الميزة • ما عدا ان الوضعيين يقصرون استعماله في مجالات الالتزام على المعنى الذي يدل على اعتباره مالا • في حين ان الفقهاء توسعوا في اطلاقه على كل ما هو ثابت لشخص او لعين سواء أكان مالا او غير مال • ومن هنا كان نطاقه في الشريعة الاسلامية اعم منه في القانون •

انواع الحقوق :

يقسم الفقهاء الحق الى : حق لله وحق للعبد ، وحق لهما • وهذا أما أن يكون الغالب فيه حق الله كالقذف ، واما أن يكون حق العبد فيه غالبا كالقصاص •

وقد ينقسم عندهم الى حق مجرد ، وهو : ما كان غير متقرر في محله كحق الشفعة • فانه لا يتعلق بالعقار المبيع تعلقا يؤثر في حكم محله بحيث يزول ذلك الأثر بالتنازل عنه •

فان الشفعة نوع من الولاية يجعل للشفيع حق تملك المبيع بعد دخوله في ملك المشترى • وهي لا تعلق لها بالمبيع الا من هذا الوجه • وفيما عدا هذا فان حكم ذلك المبيع لا يتغير ، أي ان هذا الحق لا أثر له في تصرفات المشترى في المبيع • بل ان ملكيته له قبل التنازل عن الشفعة لا تختلف عنها بعد التنازل عنها •

وحق غير مجرد : وهو ما كان متقررا في محله • كحق القصاص من حيث تعلقه برقبة القاتل ودمه • وتعلق الحق بالقاتل ـ الذى هو محله ـ على هذا النحو يؤثر في حكم هذا المحل تأثيرا مباشرا • فانه يكون غير معصوم الدم بمجرد تعلقه به ، فاذا تنازل عنه صاحبه : كان للتنازل أثره المباشر ايضا في محله ، حيث يصبح معصوم الدم •

ومثل ذلك : حق انتفاع الموصى له بالمنفعة • فان لهذا الحق أثرا

مباشرا في محله ـ وهو العين ـ فان ملكها عند قيام هذا الحق ملك مقيد بقيود روعي فيها حق الموصى له فلا يتصرف مالكها فيها بما يفوت على صاحب حق المنفعة حقه ، فاذا تنازل عنه ارتفعت تلك القيود(١٥) .

اما الوضعيون فانهم يقسمون الحقوق الى عامة ، وخاصة . والحقوق الخاصة تنقسم الى حقوق الشخصية ، وحقوق الاسرة ، وحقوق مالية . وهذه هي التي تعنينا في هذه الدراسة لذا نكتفي ببيانها وحدها فقط .

الحقوق المالية :

هي الحقوق التي تقوم بالمال . فيكون محلها مالا ، او مقوما بالمال ، وهي أما حقوق عينية ، او شخصية ، او معنوية (م٦٦) م٠ع .

فالحق العيني : هو سلطة لشخص تنصب مباشرة على شيء مادي معين . فان الأصل فيه ، أن صاحبه يستطيع ان يباشره دون وساطة احد ، فهو يتحلل الى عنصرين ، هما : صاحب الحق ، ومحل الحق (م٦٧) م٠ع .

والحق العيني ينقسم الى قسمين :

أ ـ حق عيني اصلي : وهو الحق المستقل القائم بذاته . كحق الملكية، وحق الانتفاع ، وحق الارتفاق .

ب ـ حق عيني تبعي : وهو الحق الذي يتقرر لضمان حق شخصي. كحق الرهن التأميني والحيازي وحقوق الامتياز .

اما الحق الشخصي ـ الالتزام ـ : فهو سلطة لشخص هو الدائن قبل شخص آخر هو المدين . وهذه السلطة تؤول الى رابطة بينهما فتخول

---

(١٥) لهذا التقسيم للحق الى مجرد وغير مجرد اثر من حيث جواز اسقاطه بالمال وعدمه . فما كان غير مجرد صح اسقاطه نظير مال . وما كان مجردا لا يجوز اسقاطه نظير مال عند الحنفية لعدم استقرارها في محلها .

الدائن مطالبة المدين باعطاء شيء أو بعمل شيء ، او بالامتناع عن عمل شيء • كحق المستأجر قبل المؤجر الذى يلتزم بالتمكن من الانتفاع بالعين المؤجرة • فالأصل فيه : ان صاحب الحق لا يستطيع ان يباشره الا بواسطة المدين ، فهو يتحلل الى عناصر ثلاثة ، هي : صاحب الحق ، ومحل الحق ، ومن عليه الحق • (م ٦٩) م•ع •

ويفترق الحق العيني عن الحق الشخصي في ناحيتين :

الاولى : حق التتبع • فان لصاحب الحق العيني حق تتبع محله اين كان ويثبت هذا الحق ضد كل من يحوزه • وهذا الحق ثمرة كون الحق العيني سلطة لصاحبه تنصب مباشرة على شيء معين بالذات وغير متوقعة على وساطة شخص آخر •

وهذا بخلاف خصائص الحق الشخصي • فان صاحبه لا يستطيع ان يتتبع محله • لانه لا ينصب على شيء معين بالذات مملوك للمدين ، وانما ينصب على ذمة المدين نفسه •

الثانية : حق الاولوية : فان محل الحق العيني في مأمن من مزاحمة الدائنين اصحاب الحقوق الشخصية في حدود مضمون حقه ، فالمرتهن يتقدم على غيره من الدائنين في الوفاء ، اما صاحب الحق الشخصي فليس له افضلية على غيره من اصحاب الحقوق الشخصية في الوفاء •

والشريعة الاسلامية تعرف هذين الفرقين بين الحق العيني والحق الشخصي فان لمالك العين حق تتبعها في أى يد كانت • ولا يتعلق حق الدائن الا بذمة المدين • وللمرتهن اولوية بالنسبة للدائنين الاخرين •

اما الحق المعنوي ، فهو : سلطة لشخص على شيء غير مادى ، وهو ثمرة فكرة او خياله ، او نشاطه • كحق المؤلف في مؤلفاته ، وحق التاجر في الاسم التجاري والعلامة التجارية ، وثقة العملاء (م١/٧٠) م•ع •

وهذا الحق يعتبر ـ في القانون ـ نوعا خاصا من الملكية • فهو يتفق مع الملكية العادية في انه يخول صاحبه حق استغلال الشيء والتصرف في هذا الحق • لكنه يختلف عنها من وجوه ، اذ هو يتميز عن الحق العيني عامة بانه يرد على شيء غير مادي ، وبانه في اغلب الاحيان ليس حقا ماليا خالصا ، بل انه ينطوي على عنصرين ، احدهما معنوي والآخر مالي • ويتميز فوق ذلك عن الملكية العادية بانه ، بحكم طبيعته لا يقبل الاستئناء ولا يصبح ان يكون مؤبدا • ومن هنا اتجه المشرع العراقي الى ان يخضع هذا النوع من الحقوق الى القوانين الخاصة • كما نصت على ذلك الفقرة (٢) من المادة (٧٠) م•ع •

ولعلك تلاحظ ان هذا التقسيم في القانون قائم على بيان طبيعة الحق ووضعه ، فهي قسمة بيانية تلقي الضوء على ما للحق من اوصاف وخصائص تختلف باختلاف طبيعته ونوعه • والفقه الاسلامي ان لم يتجه في تقسيم الحق هذه الوجهة ، فانه لا يرى مانعا من التسليم بها اجمالا • فهو قد عرف هذه الانواع بالاشارة الى محالها في اماكن متفرقة غير مجموعة في مبحث مستقل •

المـــــال

تعريفـــه :

المال ـ كما جاء في مرشد الحيران ـ هو : « ما يمكن ادخاره لوقت الحاجة[١٦] » واحسن من هذا ما قيل في تعريفه من انه : « كل ما يمكن حيازته والانتفاع به على وجه معتاد » وهو مقتبس مما جاء في البحر الرائق من ان المال : اسم لغير الآدمي خلق لصالح الآدمي وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار •

---

(١٦) هذا التعريف مأخوذ من تعاريف بعض الحنفية للمال • كما جاء في حاشية ابن عابدين (٣/٤) : « المال ، ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة » •

وعلى هذا فان السمك في البحر ، يعتبر مالا لامكان حيازته والانتفاع به على وجه معتاد ، اما ضوء القمر فانه ليس مالا لانه لا يمكن حيازته على الرغم من امكان الانتفاع به على وجه معتاد •

وكذلك حفنة من تراب وحبة من قمح لاتعد مالا لانهما مما لايمكن الانتفاع بها على وجه معتاد على الرغم من امكان حيازتها • ومثل ذلك تذكرة الطائرة والقطار بعد استعمالها لا تعد مالا لانهما على الرغم من امكان حيازتهما فانه لا يمكن الانتفاع بهما على وجه معتاد •

معنى ذلك ان الفقهاء يشترطون في الانتفاع ان يكون مشروعا على وجه ما وقت السعة والاختيار لا وقت الضرورة والاكراه ، اذ الاحكام عند وضعها انما تبنى دائما على ما يكون معتادا للناس في حالاتهم العادية من غير ان يكونوا واقعين تحت تأثير ضرورة او ضغط •

وعلى هذا فان لحم الميتة وشحمها لا يعتبران مالا رغم امكان حيازتهما واباحة الشارع الانتفاع بهما عند الضرورة بمقدار ما يدفع من الهلاك • اما اصوافها وجلدها وعظمها فهي من الاموال حيث يمكن حيازتها والانتفاع بها على وجه معتاد بعد تطهيرها •

ومقتضى ذلك ايضا :- ان يكون المال مادة لكي يمكن احرازه وحيازته ويترتب على هذا ان منافع الاعيان كسكنى المنازل وركوب السيارات ولبس الثياب لا تعد مالا لعدم امكان احرازها •

ومثلها في ذلك الحقوق ، فلا تعد مالا على هذا الأساس • وهذا ما ذهب اليه الحنفية[17] ، وعلى مذهبهم كان العمل سابقا ، فلم تكن الحقوق والمنافع داخلة في معنى المال ، حيث كان المال يشمل الحسي فقط ، وبهذا اخذت مجلة الاحكام العدلية حيث جاء في المادة (١٢٦) منها : « ان المال

(١٧) انظر : المبسوط ٧٨/١١ •

هو ما يميل اليه طبع الانسان ويمكن ادخاره لوقت الحاجة » وبهذا كانت الحقوق والمنافع خارجة عن تعريف المال .

والحنفية ـ بهذا الرأى ـ بعيدون عن الواقعية بعض الشيء ، وقد سبب لهم رأيهم هذا شيئا من الارباك الذى دعاهم الى أن يضعوا لهذه القاعدة بعض الاستثناءات كما هو الحال في ما أعد للاستغلال من الاعيان . لأن اعدادها لذلك قرينة على قبول من استغلها لدفع الأجر المعين أو أجر المثل ، وكذلك الاشراف على مال اليتيم والوقف والاموال العامة لأن المشرف عليها غير مالكها . ولم يكن لهذا التوسع في الاستثناء من سبب الا طبيعة القاعدة التي وضعها الحنفية وما تؤدى اليه من تضييق على الناس في معاملاتهم . ومن هنا ذهب جمهور الفقهاء الى اعتبار المنافع اموالا ، واثبتوا فيها الارث لأنه يتحقق فيها البذل والمنع ، ولأنهم لم يشترطوا في المال امكان احرازه بنفسه، بل يكفي أن تمكن حيازته بحيازة اصله ومصدره ، ولاشك ان المنافع تحاز بحيازة محالها ومصادرها ، فان من يحوز بيتا يمنع غيره من ان ينتفع به الا بأذنه ، وهكذا .

وقد علل الجمهور رأيهم هذا ، بان مالية الشيء انما تعرف بالتمول . والناس معتادون تمول المنفعة والتجارة فيها ، وان المنفعة هي بالحقيقة : الغرض الأظهر من جميع الأموال[١٨] . وهذا قول يناسب تطور النظريات الفقهية والقانونية التي اخذت تنظر في الحقوق والمنافع الى قيمتها ، او الى ماليتها . لا الى شخصها او العلامة الشخصية فيها .

وهذا هو الرأى الراجح الذى يتفق مع عرف الناس ويتسق مع اغراضهم ومعاملاتهم . لان الاعيان لا تطلب الا لمنافعها . وبهذا اخذت الافهام مؤخرا . فقد عدلت المادة (٦٤) من اصول قانون المحاكمات الحقوقية العثماني تعريف المال واعتبرت الحقوق والمنافع في حكم المال المتقوم .

---

(١٨) انظر : قواعد الاحكام للعز بن عبدالسلام ١٧٢/١ . والشرح الكبير بذيل المغني ٤٣٩/٥ .

والى هذا ذهبت التشريعات الوضعية الحديثة ، فاعتبرت المنافع من الأموال ، كما اعتبرت حقوق المؤلفين وشهادات الاختراع وامثالها مالا • ومن هنا كان المال عند جمهور الفقهاء اعم منه عند الحنفية ، وكان المال عند الوضعيين اعم منه عند جمهور الفقهاء •

فقد نصت المادة (٦٥) من القانون المدني العراقي على أن : « المال : هو كل حق له قيمة مادية » •

اقسام المال :

ينقسم المال لاعتبارات مختلفة الى اقسام متعددة على النحو التالي :

التقسيم الأول : باعتبار وجوب ضمانه وعدمه وهو بهذا الاعتبار ينقسم الى قسمين :

اولا : المال المتقوم وهو ما كان له قيمة يضمنها متلفه عند اعتدائه عليه وذلك بسبب الحماية التي رتبها الشارع على حرمته • ولا يكون المال متقوما الا اذا كان محرزا فعلا ومحلا لانتفاع معتاد شرعا حال السعة والاختيار •

ثانيا : المال غير المتقوم وهو ما ليس كذلك ومنه المال المباح الذى لا مالك له • كالسمك في البحر والطير في الهواء والذهب في مناجمه فلا يعد متقوما اذ لا حرمة له ولا حماية • وكذلك الخمر والخنزير عند المسلم لانه على الرغم من كونه مملوكا فعلا لكنه لاينتفع به عادة على وجه يرتضيه الشارع حال السعة والاختيار • وعلى هذا اذا اتلفه متعد لم يضمن له قيمة في حين انها على ملك غير المسلم مال متقوم ما دام يعتقد صحة التعامل والانتفاع بها على خلاف في ذلك بين الفقهاء •

وقد ذهب الحنفية والمالكية الى انها اموال متقومة بالنسبة لاهل الذمة لان الشارع امرنا ان نتركهم وما يدينون حيث يلزم من هذا ان نعترف لهم بتقوم هذه الاموال في ملكيتهم ويترتب على هذا وجوب ضمانها اذا اتلفها

متعد وهي على ملك الذمي وبهذا يكون المال متقوما وغير متقوم في آن واحد تبعا لمالكه وحكم الشرع .

بينما ذهب الشافعية والحنابلة الى عدم اعتبارها متقومة[١٩] فلا يجب ضمان الخمر والخنزير على ملك اهل الذمة لان لهم مالنا وعليهم ما علينا[٢٠] .

وهذا التقسيم الى متقوم وغير متقوم ناتج عن تعريف الفقهاء للمال كما عرفت .

وقد نحى المشرع العراقي منحا آخر في التقسيم بهذا الاعتبار بعيدا عن مقصود الفقهاء وان التقى معهم في بعض الجزئيات ، فقد نصت المادة ٦١ من القانون المدني على ما يلي (١ - كل شيء لا يخرج عن التعامل بطبيعته او بحكم القانون يصح ان يكون محلا للحقوق المالية . ٢ - والاشياء التي تخرج عن التعامل بطبيعتها هي التي لا يستطيع احد ان يستأثر بحيازتها ، والاشياء التي تخرج عن التعامل بحكم القانون هي التي لا يجيز القانون ان تكون محلا للحقوق المالية) .

---

(١٩) انظر كشف الاسرار للبزدوى ١٥٤/٥ وما بعدها . والمغني لابن قدامة ٢٧٦/٤-٢٧٨ .

(٢٠) والاصل في هذا الخلاف هو اختلافهم في اثر اعتقاد غير المسلم حكما من الاحكام يخالف ما عليه المسلمون . فمن ذهب الى ان اعتقاده الناتج عن ديانته يصلح دافعا للتعرض وبلوغ الخطاب قال بالتقوم ووجوب الضمان . لان عقيدته تمنع من بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التي تحتمل التغيير مثل تحريم الخمر والخنزير وما اشبه ذلك فلا يثبت الخطاب في حقه فيبقى الحكم في حقه على ما كان عليه . ومن ذهب ان ديانته تصلح دافعة للتعرض فقط دون بلوغ الخطاب : قال بعدم التقوم لان هؤلاء يجعلونه مخاطبا حقيقة او تقديرا لاشاعة الخطاب في بلاد الاسلام والجهل به ليس بعذر مطلقا . وتعلق وجوب الوفاء بعقد الذمة يلزم منه عدم اقامة حد الشرب فعلا اما كون الخمر متقوما او غير متقوم ، وايجاب الضمان باتلافه وعدم ايجابه وسائر الاحكام الاخرى فان ديانة الذمي لا تكون حجة على غيره فيها

فالاشياء التي تخرج عن التعامل بطبيعتها ما كان كالجسور والطرق العامة والمرافيء وكل مالا يستطيع احد ان يستأثر بحيازته • الا ان هذه لا يمكن ان تكون قسيمة للمال المتقوم •

وقد يكون الشيء بطبيعته قابلا لان يكون محلا للحقوق المالية • الا ان القانون هو الذى الغى تلك الصفة فحرم التعامل فيها لاعتبارات متصلة بالنظام العام او حسن الآداب • كالحشيش والافيون والخمر في البلد الذي يحرمه كالكويت وليبيا وافغانستان • وحينئذ يكون هذا النوع من الاموال قسيما للمال المتقوم فتكون اموالا غير متقومة باعتبار ، ومتقومة باعتبار آخر •

وتظهر فائدة هذا التقسيم من جهتين :ـ

الاولى : ان المتقوم يضمن عند الاتلاف بالتعدى وليس كذلك غير المتقوم[٢١] •

الثانية : ان المتقوم يصلح ان يكون محلا لعقد من عقود المعاوضات او التبرعات • فيصح ان يكون مبيعا كما يصح ان يكون ثمنا • ويصح ايضا ان يوهب ويوصى به وليس كذلك المال غير المتقوم فان وضع في هذا الموضع فان العقد حينئذ يكون باطلا •

التقسيم الثاني باعتبار الاستقرار وعدمه :

اولا : المال العقار :ـ وهو عند الجمهور مالا يمكن نقله وتحويله من مكان لآخر • وبناء على هذا التعريف فان العقار لا ينطبق الا على الارض مطلقا •

الا ان المالكية قد توسعوا في مدلول العقار فهو يشمل عندهم كل ماله

---

(٢١) ومثل وجوب الضمان في المتقوم وجوب القطع بسرقته ايضا على الخلاف المحتدم بين الفقهاء في اجتماع القطع والضمان وعدمه • راجع كتابنا احكام السرقة ص٢٩٩ وما بعدها •

اصل ثابت لا يمكن نقله وتحويله من مكان الى آخر مع بقاء هيئته وشكله . وعلى هذا فان الشجر والجدار ونحوهما يعتبر عقارا عند المالكية لان لهما اصلا ثابتا ويمكن نقلهما من مكان الى آخر مع عدم بقاء شكلهما وصورتهما لان البناء بنقله يصبح انقاضا والشجر بنقله يصبح اخشابا .

ثانيا : المال المنقول : وهو عند الجمهور تابع لتعريف العقار فيلزم ان يكون كل ما امكن نقله وتحويله من مكانه سواء ابقي مع ذلك التحويل على هيئته وصورته ام تغير فيشمل جميع الاشياء ما عدا الارض .

ويلزم من تعريف العقار عند المالكية ان يكون المنقول عندهم كل ما امكن نقله من مكان لآخر مع بقاء هيئته وصورته كالسيارة والدابة وكل مستقل بذاته غير متصل بالارض ، اتصال استقرار ودوام . ولقد انجه المشرع العراقي وجهة الامام مالك رحمه الله فتوسع في مفهوم العقار بما نصت عليه المادة ٦٢ من القانون المدني فقال :ـ (١ ـ العقار كل شيء له مستقر ثابت بحيث لا يمكن نقله او تحويله دون تلف ، فيشمل الارض والبناء والغراس والجسور والسدود والمناجم وغير ذلك من الاشياء العقارية . ٢ ـ والمنقول كل شيء يمكن نقله وتحويله دون تلف فيشمل النقود والعروض والحيوانات والمكيلات والموزونات وغير ذلك من الاشياء المنقولة)[٢٢] .

ولهذه القسمة الى عقار منقول والخلاف في فهم العقار والمنقول اثر يظهر في كثير من الامور منها :ـ

آ ـ ان حق الشفعة لا يثبت في المبيع الا اذا كان عقارا . ومن هنا فان هذا الحق قد يثبت في مبيع عند المالكية باعتباره عقارا ولا يثبت في نفس المبيع عند غيرهم باعتبار انه ليس عقارا وعلى هذا فان الدور لا يثبت فيها حق

---

(٢٢) ومثل ذلك ما ذهب اليه المشرع المصري في المواد ٨٢ ، ٨٣ من القانون رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨ .

الشفعة عند الحنفية اذا لم تكن تابعة للارض وبيعت دونها بان كانت الارض حكرا وبيع ما عليها من بناء خلافا للمالكية الذين يعتبرون البناء وحده عقارا فيثبت حق الشفعة فيه وهو ما اخذ به القانون •

ب ـ يجوز لوصي القاصر ان يبيع بعض منقولاته اذا ما رأى في ذلك مصلحة له • اما العقار فليس للوصي التصرف فيه بالبيع الا بالشروط التي وضعها الفقهاء • ومثل ذلك بيع المنقول من اجل اداء نفقة زوجة الغائب •

ج ـ وعلى هذا التقسيم والفهم يتخرج حكم اموال المدين المحجور عليه بسبب الدين حيث تباع منقولاته اولا ويبقى العقار حتى تنتهي جميع المنقولات •

د ـ وعلى هذا النحو ايضا يتخرج اتفاق الفقهاء على صحة وقف العقار ، واختلافهم في صحة وقف المنقول حيث منعه الحنفية الا اذا كان تابعا للعقار او جرى العرف بوقفه •

التقسيم الثالث باعتبار تماثل اجزائه وعدمه :

اولا : المثلي : وهو المال الذي لا تتفاوت اجزاؤه بحيث تعتبر آحاده متباينة • وانما هي متماثلة الى الحد الذي يجعلها نظائر متشابهات ، على ان توجد نظائره في الاسواق فعلا •

وعلى هذا فان ما يقدر بالوزن كالذهب والفضة وما يقدر بالكيل كالحبوب وما يقدر بالعد المتقارب الآحاد كالبيض والبرتقال كل هذا وامثاله يعتبر من المثليات •

وليس هناك ما يمنع من اعتبار الموزون مكيلا او العكس او المعدود موزونا أو العكس على ما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله اذا قضى العرف بذلك • اذ المعتبر عنده هو العرف الطارى الذي كان مستقرا عند التعامل ولا يتعارض هذا مع ورود النص الذي جاء مقرا للعرف الذي كان مستقرا

وقت ورود ذلك النص ، وفي هـــذا توســـعة للناس في معاملاتهم • خلافا لابي حنيفة ومحمد رحمهم الله حيث ذهبا الى عدم جواز ذلك لان ما جاء به النص يجب بقاؤه على ما هو عليه •

ومما يجب التنبه له هو انه لايلزم لاعتبار العددى مثليا ان تكون جميع آحاده كذلك ، بل يكفي ان تكون كل مجموعة منه لاتتفاوت آحادها تفاوتا يترتب عليه اختلاف قيمها • وان اختلفت قيمة كل مجموعة عن الاخـرى بسبب الاختلاف في الحجم او الصنف •

وعلى الجملة :ــ فان أساس اعتبـار المال مثليا في الشـريعة الاسلامية يدور على تحقق التماثل بين اجزائه عندما يكون مكيلا او موزونا وبـــين آحاده عندما يكون معدودا مع ملاحظة وجوده كذلك في الاسواق •

ثانيا : القيمي :ــ وهو المال الذى تتفاوت آحاده تفاوتا يجعلها متباينـة او لم تكن آحاده متفاوتة ولكنها معدومة في الاسواق • وعلى هذا فان البناء والارض والحيوانات المتحدة في الجنس والمختلفة فيه والعدديات المتفاوتـــة تفاوتا يجعلها متباينة في الحجم والنوع وعروض التجارة المختلفة الجنس تعتبر من القيميات • اضافة الى كل مثلي انعدمت مثيلاته من الاسواق واصبح لا يوجد له مثيل في المتاجر •

وقد ينقلب القيمي الى مثلي بالصناعة فالاقمشة التي كانت قديما تنسج على النول اليدوي بحيث يصبح كل جزء منها مختلفا عن الآخر في الدقـــة والعناية مما كان يجعلها قيمية قد اصبحت الآن بفضل الصناعة المتطـــورة اموالا مثلية حيث ينتج المعمل الواحد آلاف الامتار المتماثلة وقس على ذلك ماشابه لأن المناط :ــ هو التماثل المؤدى الى عدم الاختلاف في القيمـــة بين الاجزاء المتساوية في الوزن وفي الكيل او بين الآحاد المتماثلة في الحجم مع الوجود في الاسواق •

ومن هنا عرف المال المثلي بانه (ما يوجد له مثيل في المتجر بدون تفاوت

يعتد به ، والقيمي مالا يوجد له مثيل في المتجر)[٢٣] •

اما المشرع العراقي فقد عرف المثلي والقيمي في المادة ٦٤ فقال (١ ـ الاشياء المثلية هي التي يقوم بعضها مقام بعض عند الوفاء ، وتقدر عادة في التعامل ما بين الناس بالعدد او المقياس او الكيل او الوزن •
٢ ـ وما عدا ذلك من الاشياء فهو قيمي) •

وتظهر فائدة هذا التقسيم من حيث بيان ما يتميز به المثلي عن القيمي في كثير من الحالات منها :ـ

آ ـ ان المثلي يثبت دينا في الذمة اذا ما عين باوصافه ، بخلاف القيمي فانه لا يثبت غالبا دينا في الذمة وعلى هذا اذا جرى التعاقد بالبيع بين شخصين فباع احدهما للآخر شاة باردب من القمح فان هذا العقد يقع على شاة بعينها ويثبت في ذمة المشترى اردب من القمح يؤديه للآخر في أى وقت عند الطلب الا اذا عين الاردب بالاشارة اليه او بما يقوم مقام الاشارة فانه يتعين حينئذ بالتعيين •

ب ـ المثلي يصح ان يكون ثمنا لانه متعلق معروف ويصلح ان يكون دينا في الذمة بخلاف القيمي •

جـ ـ المثلي يضمن بمثله عند اتلافه بالعدوان ولا يضمن بقيمته • لأن المقصود بالضمان هو الجبر على وجه الكمال وذلك يكون باداء المثل لأن فيه العوض عن التالف من عنصري صورته وماليته ، اما القيمي فانه يضمن بقيمته لانعدام المثل فنكتفي بالقيمة لأن فيها العوض عنه من اهم عنصرية وهي المالية •

وبعد •• فهذه نبذة مختصرة عن الملكية ومحلها في الشريعة الاسلامية والقانون عرضناها على قدر كبير من الاختصار الذي تقتضيه ظروف هذه المجلة والله ولي التوفيق •

احمد الكبيسي

---

(٢٣) الشيخ علي الخفيف ـ الموجز في احكام المعاملات ـ ٨ •

أول دستور أعلنه الاسلام

بقلم : اكرم العمري

مدرس في قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة بغداد

تمهيــــد :

اهتم النبي صلى الله عليه وسلم بعد هجرته الى المدينة المنورة بتنظيم العلاقات بين سكانها الذين كانوا يتألفون من المسلمين ؛ وهم من المهاجرين الذين قدموا اليها من مكة ، والانصار وهم الذين اسلموا من قبيلتي الاوس والخزرج وتنتميان الى عرب الجنوب ، والمشركين : وهم الذين بقوا على الشرك من الاوس والخزرج ، واليهود الذين اختلف الباحثون في أصلهم فمنهم من يرى أنهم عرب تهودوا ومنهم من يرى أن أصلهم من بلاد الشام ثم نزحوا الى شبه جزيرة العرب نتيجة وقوع اضطهاد ديني عليهم من قبل أباطرة الروم النصارى ، وقد اتجه اليهود الى التدريب العسكري وصناعة السيوف والدروع وبناء الحصون والآطام (القلاع) في يثرب والقرى الاخرى التي استقروا فيها مثل خيبر وفدك ووادي القرى وتيماء حتى بلغ عدد آطامهم وآطام من نزل معهم من العرب السبعين • واضافة الى نفوذ اليهود العسكري فقد كانوا يتمتعون بنفوذ اقتصادي كبير بسبب عملهم في الزراعة والصناعة والتجارة مستغلين الامكانيات الطبيعية في يثرب • كما كانوا يتبوأون مركز الصدارة في الحياة الفكرية بسبب معرفتهم الدينية واطلاعهم على أخبار الامم الماضية والانبياء السابقين وتناقلهم ذلك خلفا عن سلف • ولكن اليهود لم يحافظوا على وحدتهم كجماعة دينية بل عاشوا بشكل كتل قبلية تنيف على العشرين اشتهر منها داخل المدينة بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة ، ولجأت هذه القبائل الى التحالف مع العشائر

العربية .. وهكذا تأثر اليهود بحياة البداوة التي كانت طاغية على شبه الجزيرة العربية ، وقد ظلت سياسات القبائل اليهودية متناقضة وغير موحدة بعد مجيء الاسلام رغم اشتراكها جميعا في التآمر عليه والوقوف ضده ، لذلك تركت كل قبيلة لتقف أمام المسلمين على انفراد ودون اسناد من بقية القبائل اليهودية مما أضعف مركزهم أمام المسلمين . وصدق فيهم قول الله تعالى : « تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى »[1] .

اعلان دستور المدينة :

وقد نظم النبي صلى الله عليه وسلم العلاقات بين سكان المدينة ، وكتب في ذلك كتابا اوردته المصادر التاريخية ، واستهدف هذا الكتاب او الصحيفة توضيح التزامات جميع الاطراف داخل المدينة ، وتحديد الحقوق والواجبات وقد سميت في المصادر القديمة بالكتاب والصحيفة ، واطلقت الابحاث الحديثة عليها لفظة الدستور والوثيقة .

طرق ورود الوثيقة (الصحيفة) :

لقد اعتمد الباحثون المعاصرون على الوثيقة كأساس في دراسة تنظيمات الرسول صلى الله عليه في المدينة المنورة[2] ، ولكن من الضروري جدا التأكد اولا من مدى صحة الوثيقة قبل ان تبنى عليها الدراسات خاصة وان احد

---

(١) الحشر آية ١٤

(٢) كتب في الوثيقة كل من الدكتور صالح احمد العلي في مقالته « تنظيمات الرسول الادارية في المدينة » والدكتور عبدالعزيز الدوري في كتابه النظم الاسلامية
و Sarjeant, The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly. vIII/1-2.
وآخرون ذكرهم الاستاذ محمد حميد الله في كتابه مجموعة الوثائق السياسية ص ٣٩ـ٤١ .

الباحثين يرى أن الوثيقة موضوعة[3] .

ونظرا لأهمية الوثيقة التشريعية الى جانب أهميتها التأريخية ، فلابد من تحكيم مقاييس أهل الحديث فيها لبيان درجة قوتها أو ضعفها ، وما ينبغي ان يتساهل فيها كما يفعل مع الروايات والاخبار التأريخية الاخرى . ان أقدم من أورد نص الوثيقة كاملا هو محمد بن أسحق (ت ١٥١هـ) لكنه أوردها دون اسناد[4] . وقد صرح بنقلها عنه كل من ابن سيد الناس[5] . وابن كثير[6] فوردت عندهما دون اسناد أيضاً ، لكن ابن سيد الناس ذكر ان ابن ابي خيثمة[7] أورد الكتاب (الوثيقة) فاسنده بهذا الاسناد (حدثنا احمد بن خباب ابو الوليد حدثنا عيسى بن يوسف حدثنا كثير بن عبدالله بن عمرو المزني عن ابيه عن جده : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والانصار فذكر بنحوه ـ اي بنحو الكتاب الذي اورده ابن اسحق)[8] . ولكن يبدو أن الوثيقة وردت في القسم المفقود من تاريخ ابن ابي خيثمة اذ لا وجود لها فيما وصل الينا منه . كذلك وردت الوثيقة في كتاب الاموال لابي عبيد القاسم بن سلام باسناد آخر هو (حدثني يحيى بن عبدالله بن بكير وعبدالله بن صالح قالا حدثنا الليث بن سعد قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال : بلغني أن رسول الله صلى الله عليه

---

(٣) ذهب الى ذلك الاستاذ يوسف العش في احدى حواشيه على كتاب الدولة العربية وسقوطها لفلهوزن ، ترجمة العش (انظر منه ص ٢٠ حاشية رقم ٩) .

(٤) ابن هشام : السيرة النبوية ١/٥٠١ـ٥٠٤ .

(٥) ابن سيد الناس : عيون الاثر ١/١٩٧ـ١٩٨ .

(٦) ابن كثير : البداية والنهاية ٣/٢٢٤ـ٢٢٦ .

(٧) هو الحافظ الحجة الامام احمد بن ابي خيثمة زهير بن حرب النسائي المتوفي سنة ٢٧٩هـ وقد وصل الينا السفر الثالث من تاريخه (انظر اكرم العمري : بحوث في تاريخ السنة المشرفة ص ٨٧ـ٩٠) .

(٨) ابن سيد الناس : عيون الاثر ١/١٩٨ .

وسلم كتب بهذا الكتاب ...)[9] وسرده .

كما وردت الوثيقة في كتاب الاموال لابن زنجويه من طريق الزهري أيضا[10] . هذه هي الطرق التي وردت منها الوثيقة بنصها الكامل ، والتطابق كبير بين سائر الروايات سوى بعض التقديم والتأخير في العبارات او اختلاف بعض المفردات او زيادة بنود قليلة ، ولا يؤثر هذا الاختلاف على مضمونها العـام .

مدى صحة الوثيقة :

اعتمد عدد من الباحثين المعاصرين على الوثيقة فبنوا عليها دراساتهم ، في حين ذهب الاستاذ يوسف العش الى ان الوثيقة موضوعة فهو يقول « انها لم ترد في كتب الفقه والحديث الصحيح رغم أهميتها التشريعية ، بل رواهـا ابن اسحق بدون اسناد ، ونقلها عنه ابن سيد الناس ، واضاف ان كثير بن عبدالله بن عمرو المزني روى هذا الكتاب عن أبيه عن جده ، وقد ذكر ابن حبان البستي : ان كثير المزني روى عن ابيه عن جده نسخة موضوعة لايحل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنها الا على جهة التعجب »[11] . ويرى العش ان ابن اسحق اعتمد على رواية كثير لكنه تعمد حذف الاسناد[12] .

لقد ذهب الاستاذ العش الى ذلك لانه تصور ان الوثيقة لم يروها غير ابن اسحق ، ولم يعثر على اسناد لها سوى ما ذكره ابن سيد الناس من رواية ابن ابي خيثمة لها من طريق كثير المزني . لكن ابا عبيد القاسم بن سلام اورد الوثيقة من طريق الزهري وهي طريق مستقلة لا صلة لها بكثير المزني .

---

(٩) ابو عبيد : الاموال رقم ٥١٧ .

(١٠) ذكر ذلك الاستاذ محمد حميد الله واشار الى ان كتاب ابن زنجويه المتوفى سنة ٢٤٧هـ مخطوط في بوردور بتركيا (انظر مجموعـة الوثائق السياسية ص ٣٩) .

(١١) انظر عبادة ابن حبان في العسقلاني : تهذيب التهذيب ٨/٤٢٢ .

(١٢) يوسف العش : حاشية رقم (٩) ص٢٠ من كتاب الدولة العربيـة وسقوطها ترجمة العش .

ونظراً لكون ابن اسحق من ابرز تلاميذ الزهري ، فأن ثمة احتمال كبير لان يكون قد اورد الوثيقة من طريقه ، وان هذا الاحتمال القوي يهدم الاساس الذي بنى عليه الاستاذ العش رأيه • كما انه لا يمكن الحكم على الوثيقة بانها موضوعة لان كتب الحديث لم ترو نصها كاملا فقد اوردت كتب الحديث مقتطفات كثيرة منها تغطي عدداً كبيراً من بنودها كما سيرد خلال البحث •

وبذلك يتبين ان الحكم بوضع الوثيقة مجازفة ، ولكن الوثيقة لا ترقى بمجموعها الى مرتبة الاحاديث الصحيحة ، فابن اسحق رواها دون اسناد مما يجعل روايته ضعيفة ، وابن ابي خيثمة اوردها من طريق كثير بن عبدالله بن عمرو المزني وهو يروي الموضوعات ، وابو عبيد القاسم بن سلام رواها باسناد منقطع يقف عند الزهري وهو من صغار التابعين فلا يحتج بمراسيله•

ولكن نصوصا من الوثيقة وردت في كتب الحديث باسانيد متصلة وبعضها اوردها البخاري ومسلم فهذه النصوص هي من الحديث الصحيح وقد احتج بها الفقهاء وبنوا عليها احكامهم • كما ان بعضها ورد في مسند الامام احمد وسنن ابي داود وابن ماجة والترمذي • وهذه النصوص جاءت من طرق مستقلة عن الطرق التي وردت منها الوثيقة • واذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في الاحكام الشرعية ـ سوى ما ورد منها في كتب الحديث الصحيح ـ فأنها تصلح اساساً للدراسة التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الاحكام الشرعية ، خاصة وان الوثيقة وردت من طرق شديدة تتظافر في اكسابها القوة ، كما وان الزهري علم كبير من الرواد الاوائل في كتابة السيرة النبوية • ثم ان اهم كتب السيرة ومصادر التاريخ ذكرت موادعة النبي صلى الله عليه وسلم لليهود وكتابته بينه وبينهم كتاباً[13] • كما ذكرت كتابته كتاباً بين المهاجرين والانصار ايضاً •

---

(١٣) البلاذري : انساب الاشراف ١/٢٨٦ ، ٣٠٨ والطبري : تاريخ ٢/٤٧٩ والمقدسي : كتاب البدء والتاريخ ٤/١٧٩ وابن حزم : جوامع السيرة ص٦٥ والمقريزي : امتاع الاسماع ١/٤٩ •

كذلك فان اسلوب الوثيقة ينم عن اصالتها « فنصوصها مكونة من جمل قصيرة بسيطة وغير معقدة التركيب ، ويكثر فيها التكرار ، وتستعمل كلمات وتعابير كانت مألوفة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قل استعمالهـا فيما بعد حتى اصبحت مغلقة على غير المتعمقين في دراسة تلك الفترة . وليس في هذه الوثيقة نصوص تمدح او تقدح فرداً او جماعة ، او تخص احدا بالاطراء او الذم ، لذلك يمكن القول بانها وثيقة اصيلة وغير مزورة »[١٤]. ثم ان التشابه الكبير بين اسلوب الوثيقة واساليب كتب النبي صلى الله عليه وسلم الاخرى يعطيها توثيقاً آخر[١٥] .

تاريخ كتابة الوثيقة :

الراجح ان الوثيقة في الاصل وثيقتان ثم جمع المؤرخون بينهما ، احداهما تتناول موادعة الرسول صلى الله عليه وسلم لليهود ، والثانية توضح التزامات المسلمين من مهاجرين وانصار وحقوقهم وواجباتهم .

ويترجح عندي ان وثيقة موادعة اليهود كتبت قبل موقعة بدر الكبرى[١٦]، اما الوثيقة بين المهاجرين والانصار فكتبت بعد بدر . فقد صرحت المصادر بان موادعة اليهود تمت اول قدوم النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، فقال ابو عبيد القاسم بن سلام ان الوثيقة « كتبت حدثان مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قبل ان يظهر الاسلام ويقوى ، وقبل ان يؤمر باخذ الجزية من اهل الكتاب »[١٧] . وانما ظهر الاسلام وقوي بعد معركة بدر الكبرى. ويقول البلاذري « قالوا : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم عند قدومه المدينة وادع يهودها وكتب بينه وبينهم كتاباً ، واشترط عليهم ان لا يمالئوا

---

(١٤) صالح العلي : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ص ٤ـ٥ .
(١٥) يراجع للمقارنة كتاب « مجموعة الوثائق السياسية » .
(١٦) ذهب الدكتور صالح العلي الى انها كتبت بعد بدر ايضا (تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ص ٦) .
(١٧) الاموال رقم ٥١٨ .

عدوه ، وان ينصروه على من دهمه ، وان لا يقاتل عن اهل الذمة ، فلم يحارب احداً ، ولم يُهيِجْه ، ولم يبعث سرية حتى انزل الله عزوجل عليه (اذن للذين يقتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير) فكان اول لواء عقده لواء حمزة بن عبدالمطلب »[١٨] .

وبذلك يوضح البلاذري ان وثيقة موادعة اليهود كتبت قبل ارسال السرايا الاولى . ومن المعلوم ان سرية حمزة كانت في رمضان سنة ١هـ أي قبل غزوة بدر بسنة وايام[١٩] . ويقول البلاذري في موضع آخر وهو يتحدث عن غزوة بني قينقاع « وكان سببها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة وادعته يهود كلها وكتب بينه وبينها كتاباً ، فلما اصاب صلى الله عليه وسلم اصحاب بدر وقدم المدينة غانماً موفوراً بَغَت وقطعت العهد »[٢٠] . وهكذا جزم البلاذري بان موادعة اليهود كانت قبل بدر .

ويقول الطبري « ثم اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة منصرفه من بدر ، وكان قد وادع حين قدم المدينة يهودها ، على ان لا يعينوا عليه احدا ، وانه ان دهمه بها عدو نصروه ، فلما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل ببدر من مشركي قريش اظهروا له الحسد والبغي .... واظهروا نقض العهد »[٢١] . وهكذا يؤيد نص الطبري ان وثيقة موادعة اليهود كانت عند قدومه صلى الله عليه وسلم المدينة قبل غزوة بدر .

---

(١٨) البلاذري : انساب الاشراف ١/٢٨٦

(١٩) انظر الطبري : تاريخ ٢/٤٠٢ نقلا عن الواقدي وأما ابن اسحق فيرى ان سرية عبيدة بن الحارث اسبق من سرية حمزة ويوضح تقارب وقت ارسالهما وانه في ربيع الاول سنة اثنتين بعد الهجرة ، فيكونا قد اتفقا على خروج السرايا الاولى قبل بدر ، وهو المهم في هذا البحث. (انظر ابن هشام : السيرة النبوية ١/٥٩٥) .

(٢٠) البلاذري : انساب الاشراف ١/٣٠٨ .

(٢١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٢/٤٧٩ .





اليهود ، مما يرجح ان الوثيقة في الاصل وثيقتان ، وان الصحيفة التي كانت معلقة بسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صارت عند علي (رض) هي نفس الكتاب بين المهاجرين والانصار .

ومن الجدير بالذكر ان ثمة نصوص تطابق ما في « الصحيفة بين المهاجرين والانصار » لكنها منسوبة الى كتب اخرى كتبها النبي صلى الله عليه وسلم . مثل رواية عمرو بن حزم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن كتاباً ، وكان في كتابه « ان من اعتبط مؤمناً قتلا عن بينة فانه قَوَدٌ ، الا ان يرضى اولياء المقتول »(٣٣) . وهذا الكتاب انما ارسل متأخراً عن وقت كتابة الوثيقة .

كما صرحت بعض الروايات بان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم فتح مكة « لا يقتل مؤمن بكافر »(٣٤) لكن هذه النصوص التي حددت ازمانها بوقت متأخر عن الوقت الذي كتبت فيه الوثيقة لا تصلح دليلا على ان الوثيقة هي مجموعة من الكتب التي دونت في اوقات متباينة ثم دمجت في الوثيقة(٣٥) ، اذ لا مانع من ان يذكر النبي صلى الله عليه وسلم بعض بنود الوثيقة في كتبه اللاحقة .

وينبغي الانتباه الى عدم ورود نصوص متعلقة باليهود في الصحيفة التي تناولت المعاقل مما يرجح ان وثيقة موادعة اليهود مستقلة عن الوثيقة بين المهاجرين والانصار التي تناولت المعاقل . ويؤيد ذلك ايضا حديث انس بن

---

(٣٣) الشوكاني : نيل الاوطار ٧/٦١ وانظر مجموعة الوثائق السياسية ١٨٦ فهي توضح ان النص ليس من كتابه صلى الله عليه وسلم الذي كتبه لعمرو بن حزم عامله على اليمن .

(٣٤) الشوكاني : نيل الاوطار ٧/١٠ .

(٣٥) ذهب الى هذا الرأي Sarjeant في مقاله The Constitution of Medina

مالك (رض) « حالف رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار في دار انس بن مالك »[٣٦] ، ولم يذكر انس وجود اليهود في هذا الحلف. وكذلك حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب كتاباً بين المهاجرين والانصار ان يعقلوا معاقلهم ، وان يفدوا عانيهم بالمعروف والاصلاح بين المسلمين »[٣٧] ولم يذكر اليهود فيه .

وهكذا فان الروايات التي ذكرتها ترجح ان الوثيقة في الاصل وثيقتان احداهما تتعلق بموادعة اليهود كتبت قبل بدر اول قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ، والثانية تتعلق بحلف المهاجرين والانصار وتحديد التزاماتهم وكتبت بعد بدر ، لكن المؤرخين جمعوا بين الوثيقتين .

نص الوثيقة(٣٨) :

كتابه (ص) بين المهاجرين والانصار واليهود

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ هذا كتاب من محمد النبي [رسول الله] بين المؤمنين والمسلمين من قريش [واهل] يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .

٢ ـ انهم امة واحدة من دون الناس .

٣ ـ المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

---

(٣٦) ابن كثير : البداية والنهاية : ٣/٢٢٤ وقال قد رواه الامام احمد والبخاري ومسلم وابو داود .

(٣٧) احمد : المسند ١/٣٧١ و ٢/٢٠٤ وعنه ابن كثير : البداية والنهاية ٣/٢٢٤ .

(٣٨) نقلتها من كتاب مجموعة الوثائق السياسية لانه قارن بين سائر الروايات واثبت الاختلافات في الحاشية انظر منه ص ٤١ـ٤٧ .

٤ ـ وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

٥ ـ وبنو الحارث [بن الخزرج] على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف •

٦ ـ وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

٧ ـ وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

٨ ـ وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

٩ ـ وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

١٠ـ بنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

١١ـ وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

١٢ـ وان المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم ان يعطوه بالمعروف من فداء او عقل (١٢ب) وان لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه •

١٣ـ وان المؤمنين المتقين [ايديهم] على [كل] من بغى منهم او ابتغى دسيعة ظلم او اثماً او عدوانا او فساداً بين المؤمنين ، وان ايديهم عليه جميعاً ، ولو كان ولد احدهم •

١٤ـ ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافراً على مؤمن •

١٥ـ وان ذمة الله واحدة يجير عليهم ادناهم ، وان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس •

١٦- وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والاسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

١٧- وان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم .

١٨- وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً .

١٩- وان المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله .

٢٠- وان المؤمنين المتقين على احسن هدي واقومه . (٢١ب) وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن .

٢١- وانه من اعتبط مؤمناً قتلا عن بينة فأنه قود به ، الا ان يرضى ولي المقتول (بالعقل) وان المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم الا قيام عليه .

٢٢- وانه لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وامن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثا او يؤويه ، وان من نصره ، او آواه ، فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .

٢٣- وانه مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله والى محمد .

٢٤- وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

٢٥- وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وانفسهم ، الا من ظلم نفسه واثم ، فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته .

٢٦- وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف .

٢٧- وان ليهود بني الحارث مثل ماليهود بني عوف .

٢٨- وان ليهود بني ساعدة مثل ماليهود بني عوف .

٢٩- وان ليهود بني جشم مثل ماليهود بني عوف .

٣٠- وان ليهود بني الاوس مثل ماليهود بني عوف .

٣١ـ وان ليهود بني ثعلبة مثل ماليهود بني عوف ، الا من ظلم واثم ، فانه لا يوتغ الا نفسه واهل بيته •

٣٢ـ وان جفنة بطن من ثعلبة كانفسهم •

٣٣ـ وان لبني الشطيبة مثل ماليهود بني عوف، وان البر دون الاثم •

٣٤ـ وان موالي ثعلبة كانفسهم •

٣٥ـ وان بطانة يهود كانفسهم •

٣٦ـ وانه لا يخرج منهم احد الا باذن محمد •

(٣٦ب) وانه لا ينحجز على ثأر جرح ، وانــه من فتك فبنفسه واهـل بيته الا من ظلم ، وان الله على ابر هذا •

٣٧ـ وان على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وان بينهم النصر على من حارب اهل هـــذه الصحيفـــة ، وان بينهم النصح والنصيحـة والبردون الاثم •

(٣٧ب) وانه لا يأثم امرء بحليفه ، وان النصر للمظلوم •

٣٨ـ وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين •

٣٩ـ وان يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة •

٤٠ـ وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم •

٤١ـ وانه لاتجار حرمة الا باذن اهلها •

٤٢ـ وانه ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث ، او اشتجار يخـــاف فساده ، فأن مرده الى الله والى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وان الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وابره •

٤٣ـ وانه لا تجار قريش ولا من نصرها •

٤٤ـ وان بينهم النصر من دهم يثرب •

٤٥- واذا دعوا الى صلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه ، وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك ، فأن لهم على المؤمنين الا من حارب في الدين •

(٤٥ب) على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم •

٤٦- وان يهود الاوس مواليهم وانفسهم على مثل مالاهل هذه الصحيفة مع البرّ المحض من اهل هذه الصحيفة ، وان البر دون الاثم لا يكسب كاسب الا على نفسه ، وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وابره •

٤٧- وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم او آثم ، وانه من خرج آمن ومن قصد آمن بالمدينة ، الا من ظلم وأثم ، وان الله جارٌ لمن برّ واتقى ، ومحمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) •

تحليل الوثيقة

ان ما رجحته من تجزئة الوثيقة واعتبارها وثيقتين يجعل الكلام عنها وتحليلها يقوم على فصل المواد المتعلقة باليهود عن المواد التي تنظم علاقة المسلمين ببعضهم وتحدد واجباتهم وحقوقهم •

وسأبدا بالكلام عن البنود المتعلقة باليهود لانها اقدم - حسب ما رجحته - رغم انها تتأخر بالنسبة لتسلسل البنود في الوثيقة حيث تتقدمها بنود الوثيقة الثانية المتعلقة بالمهاجرين والانصار •

وثيقة موادعة اليهود :

تتضمن وثيقة موادعة اليهود البنود من رقم (٢٤) الى رقم (٤٧) مما يدل على عدم حدوث التداخل بين بنود الوثيقتين ، بل ذكرت بنود كل وثيقة مجتمعة ومتسلسلة ، ولا يتعارض مع هذا القول ورود البند رقم (١٦) خلال بنود وثيقة المهاجرين والانصار مع انه يتعلق باليهود اذ هو يؤكد على التزام

المسلمين بالعدل تجاه حلفائهم اليهود ، فلا يشترط ان يكون ضمن بنود وثيقة موادعة اليهود .

ويدل احد بنود الوثيقة (رقم ٢٤) على ان اليهود التزموا بدفع قسط من نفقات الحرب الدفاعية عن المدينة (وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين) . وقد ذهب ابو عبيد القاسم بن سلام الى ان التزامات اليهود المالية لا تقتصر على الحرب الدفاعية فهو يرى ان اليهود كانوا يغزون مع المسلمين ايضا ، قال ابو عبيد « ونرى انه انما كان يسهم لليهود اذا غزوا مع المسلمين بهذا الشرط الذي شرطه عليهم من النفقة ، ولولا هذا لم يكن لهم في غنائم المسلمين سهم »[٣٩] . وذكر ابو عبيد « حدثنا عبدالرحمن بن مهدي عن سفيان عن يزيد بن يزيد بن جابر عن الزهري قال : كان اليهود يغزون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسهم لهم »[٤٠] . وهذا الحديث من مراسيل الزهري لا يحتج به ، وقد رويت احاديث اخرى في اشتراك اليهود مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزواته وهي ـ بالاضافة الى ما تقدم :ـ

٢ ـ حديث « استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهود قينقاع » الذي ورد من طريق الحسن بن عمارة ، وقد خرجه ابو يوسف[٤١] والبيهقي ، وذكر البيهقي ان الحسن بن عمارة متروك[٤٢] ورغم ان الحسن بن عمارة غير متفق على تضعيفه لكن اكثر جهابذة المحدثين يضعفونه حتى حكى السهيلي اجماعهم على ذلك[٤٣] .

٣ ـ حديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم لقوم من اليهود قاتلوا

---

(٣٩) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

(٤٠) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

(٤١) ابو يوسف : الرد على سير الاوزاعي ص ٤٠

(٤٢) البيهقي : سنن ٥٣/٩

(٤٣) العسقلاني : تهذيب التهذيب ٢/٣٠٤ـ٣٠٨

معه » اخرجه الترمذي[٤٤] من طريق الزهري مرسلا وقال انه حديث حسن غريب ، والقاعدة ان مراسيل الزهري لا يحتج بها .

٤ ـ حديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغزوا باليهود »[٤٥] وهو من مراسيل الزهري لا يحتج به .

٥ ـ حديث « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غزا بناس من اليهود» اخرجه البيهقي[٤٦] وقال هذا منقطع . وهو من مراسيل الزهري ايضا .

٦ ـ حديث « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشرة من يهود المدينة غزا بهم خيبر » اورده الواقدي[٤٧] وهو ضعيف وعنه البيهقي[٤٨] والزيلعي[٤٩] .

٧ ـ حديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل معه قوم من اليهود في بعض حروبه ، فاسهم لهم مع المسلمين» خرجه الخطيب البغدادي[٥٠] عن ابي هريرة (رض) ، لكن اسناده ضعيف سقط منه بعض الرواة .

وهكذا يتبين ان سائر الاحاديث المروية عن اشتراك اليهود مع الرسول صلى الله عليه وسلم في الحروب ضعيفة . وقد وردت احاديث تدل على منع النبي صلى الله عليه وسلم اليهود من الاشتراك مع المسلمين في الحروب وهي

---

(٤٤) الترمذي : سنن ٤٩/٧

(٤٥) الزيلعي : نصب الراية ٤٢٢/٣

(٤٦) البيهقي : سنن ٥٣/٩

(٤٧) الواقدي : كتاب المغازي ٦٨٤/٢

(٤٨) البيهقي : سنن ٥٣/٩ وقال هذا منقطع واسناده ضعيف .

(٤٩) الزيلعي : نصب الراية ٤٢٢/٣

(٥٠) الخطيب : تاريخ بغداد ١٦٠/٤ قال « اخبرني الحسن بن علي بن عبدالله المقرىء حدثنا احمد بن الفرج الوراق حدثنا ابو بكر احمد بن (الردين) قال (الرزين) قرىء على رزق الله بن موسى وانا اسمع قال حدثنا سفيان بن عيينة عن يزيد بن يزيد بن جابر عن ابي هريرة . ومن الواضح ان يزيد بن يزيد بن جابر لم يلق ابا هريرة فقد ولد يزيد في حدود سنة ٧٧هـ في حين توفي ابو هريرة سنة ٥٧هـ .

١ ـ اخرج ابو عبدالله الحاكم[٥١] حديثـا عن ابي حميد الساعدي (رض) قال « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا خلف ثنية الوداع اذا كتيبة ، قال : من هؤلاء ؟ قالوا : بنو قينقاع ، وهو رهط عبدالله بن سلام ، قال : واسلموا ؟ قالوا : لا بل هم على دينهم • قال : قولوا لهم فليرجعوا فانا لا نستعين بالمشركين على المشركين » •

وقد رواه الحاكم كشاهد لحديث آخر • كما روى الحديث نفسه على انه في غزوة أحد ، في حين ان رواية الحاكم تذكر انه في احدى غزواته دون تحديد للغزوة[٥٢] • وقد اخرجه البيهقي عن ابي حميد الساعدي باسنادا صحيح[٥٣] • وروى الواقدي وابن سعد انهم كانوا حلفاء عبدالله بن ابي بن سلول وان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تستنصروا باهل الشرك على اهل الشرك »[٥٤] •

٣ ـ روى ابن اسحق[٥٥] والامام سحنون[٥٦] وابن القيم[٥٧] كلهم طريق الزهري « ان الانصار قالت يوم أحد ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ فقال صلى الله عليه وسلم « لا حاجة لنا فيهم » •

ان الحديث الاول قوي لذلك فالراجح ان ما ورد في نص الوثيقة عن اشتراك اليهود في نفقات الحرب انما يقتصر على الحرب الدفاعية عن

---

(٥١) الحاكم : المستدرك على الصحيحين ٢/١٢٢

(٥٢) الزيلعي : نصب الراية ٣/٤٢٣

(٥٣) البيهقي : سنن ٩/٣٧

(٥٤) الواقدي : كتاب المغازي ١/٢١٥ـ٢١٦
وابن سعد : الطبقات الكبرى ٢/٢٧

(٥٥) سيرة ابن هشام ٢/٦٤

(٥٦) مالك بن انس : المدونة الكبرى ٣/٤٠

(٥٧) ابن القيم : زاد المعاد ٢/٩٢

المدينة ، ولعل البند رقم (٤٤) يوضح ذلك « وان بينهم النصر على من دهم يثرب » •

ولكن لماذا يخرج بعض اليهود لنصرة المسلمين كما في رواية الحاكم ؟ ان ذلك يرجع الى المحالفات التي كانت بين الاوس والخزرج واليهود قبل مجيء الاسلام ، فلعل اليهود ارادوا التأكيد على تلك الاحلاف وتقوية ارتباطهم بحلفائهم القدامى للافادة من هذه الصلة في الوقيعة بين المسلمين وتخذيلهم وغلغلة النفاق بين صفوفهم ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم قطع عليهم الطريق برفض معونتهم ما داموا على الكفر • ان استمرار اثر المحالفات القديمة بين الاوس والخزرج واليهود يتضح من قول الانصار للنبي صلى الله عليه وسلم في احد « ألا نستعين بحلفائنا من يهود ؟ » كما يتضح من شفاعة عبدالله بن ابي بن سلول كبير المنافقين في بني قينقاع حلفاء قومه الخزرج ، ومن محاولة بعض الاوس تخليص حلفائهم يهود بني قريظة من القتل بعد نزولهم على حكم النبي صلى الله عليه وسلم فحكم النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ فحكم بقتلهم وبذلك تبرأ من حلفهم كما تبرأ من قبله عبادة بن الصامت (وهو من بني عوف من الخزرج) من بني قينقاع حين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم •

وقد تناولت البنود من رقم (٢٥) الى (٣٥) تحديد العلاقة مع المتهودين من الاوس والخزرج ، وقد نسبتهم البنود الى عشائرهم العربية ، واقرت حلفهم مع المسلمين « وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين » وقد وردت العبارة في كتاب الاموال « أمة من المؤمنين » مما جعل ابا عبيد يقول « فانما اراد نصرهم المؤمنين ومعاونتهم اياهم على عدوهم بالنفقة التي شرطها عليهم ، فأما الدين فليسوا منه في شيء ، ألا تراه قد بين ذلك فقال لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم »[٥٨] • اما ابن اسحق فقد قال « مع المؤمنين » وهو اجود ، ولعل ما في كتاب الاموال مصحف •

---

(٥٨) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

وقد كفلت المادة رقم (٢٥) لليهود حريتهم الدينية ، كما حددت مسؤولية الجرائم وحصرتها في مرتكبها (الا من ظلم واثم فانه لا يوتغ - اي لا يهلك - الا نفسه واهل بيته) فالمجرم ينال عقابه وان كان من المتعاهدين (لا يحول الكتاب دون ظالم ولا آثم) .

وقد منع البند رقم (٤٣) اليهود من اجارة قريش او نصرها ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يستهدف التعرض لتجارة قريش التي تمر غربي المدينة في طريقها الى الشام ، فلابد من اخذ هذا التعهد على اليهود لئلا تؤدي اجارتهم لتجارة قريش الى الخلاف بينهم وبين المسلمين . كما منع البند رقم (٢٩) اليهود من الخروج من المدينة الا بعد استئذان الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذا القيد على تحركاتهم ربما يستهدف بالدرجة الاولى منعهم من القيام بنشاط عسكري كالمشاركة في حروب القبائل خارج المدينة[٥٩] مما يؤثر على امن المدينة واقتصادها ، واليهود كمواطنين في الدولة الاسلامية في المدينة يجب ان يخضعوا للنظام العام ، كذلك فأن اليهود أعترفوا بموجب البند رقم (٤٢) بوجود سلطة قضائية عليا يرجع اليها سائر سكان المدينة بما فيهم اليهود ، لكن اليهود لم يلزموا بالرجوع الى القضاء الاسلامي دائما بل فقط عندما يكون الحدث او الاشتجار بينهم وبين المسلمين ، اما في قضاياهم الخاصة واحوالهم الشخصية فهم يحتكمون الى التوراة ويقضي بينهم احبارهم ، ولكن اذا شاءوا فبوسعهم الاحتكام الى النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد خير القرآن الكريم النبي صلى الله عليه وسلم بين قبول الحكم فيهم اوردهم الى احبارهم « فأن جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم ، وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا ، وان حكمت فاحكم

---

(٥٩) ذهب الى ذلك عبدالمنعم خان : رسالات نبوية فيما نقله عنه الدكتور صالح العلي في محاضراته (خطية لم تنشر بعد) . والدكتور صالح احمد العلي : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ص١٦ .

بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين[٦٠] » ولاشك ان احتكامهم الى النبي صلى الله عليه وسلم انما كان متأخراً بعد ضعفهم ، كما ان سورة المائدة متأخرة النزول .

كما ان المعاهدة امتدت بموجب البند رقم (٤٥) لتشمل حلفاء المسلمين وحلفاء اليهود من القبائل الاخرى اذ شرطت المادة على كل طرف مصالحة حلفاء الطرف الآخر لكن المسلمين استثنوا قريشاً « الا من حارب الدين » لانهم كانوا في حالة حرب معهم .

وقد اعتبرت منطقة المدينة حرماً بموجب البند رقم (٣٩) « وان يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة » والحرم هو مالا يحل انتهاكه ، فلا يقتل صيده ، ولا يقطع شجره ، وحرم المدينة بين الحرة الشرقية والحرة الغربية وبين جبل ثور في الشمال وجبل عير في الجنوب ، ويدخل وادي العقيق في الحرم[٦١] . وبذلك احلت هذه المادة الأمن داخل المدينة ومنعت الحروب الداخليــة .

وثيقة الحلف بين المهاجرين والانصار :

تبدأ الوثيقة التي كتبت بين المهاجرين والانصار ببيان الاطراف المتحالفة فهي بين « المؤمنين والمسلمين من قريش واهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم » والتمييز بين المؤمنين والمسـلمين واضح لان المعـروف ان المؤمن هو من آمن اقراراً باللسان وتصديقاً بالقلب ، والمسلم هو من خضع لاحكام الاسلام وأدى فرائضه ، ويتميز الصنفان في اهل يثرب فقط لظهور النفاق فيهم بعد غزوة بدر الكبرى ، اما المهاجرون فليس فيهم مسلم الا وهو مؤمن مصدق بقلبه .

---

(٦٠) المائدة : ٤٢ـ٤٣ وانظر محمد عزة دروزة : سيرة الرسول ٢/١٤٨

(٦١) انظر محمد حميد الله : الوثائق السياسية ص ٤٤١ـ٤٤٢ والنووي : صحيح مسلم بشرح النووي ٩/١٣٦

ويقرر البند رقم (١) « انهم امة واحدة من دون الناس » امه تربط افرادها رابطة العقيدة وليس الدم ، فيتحد شعورهم وتتحد افكارهم وتتحد قبلتهم ووجهتهم ، ولاؤهم لله وليس للقبيلة ، واحتكامهم للشـرع وليس للعرف ، وهم يتمايزون بذلك كله على بقية الناس « من دون الناس فهـذه الروابط تقتصر على المسلمين ولا تشمل غيرهم من اليهود والحنفاء ، ولاشك ان تمييز الجماعة الدينية كان امراً مقصوداً يستهدف زيادة تماسـكها واعتزازها بذاتها ، يتضح ذلك في تمييزها بالقبلة واتجاهها الى الكعبة بعد ان اتجهت ستة عشر او سبعة عشـر شهراً الى بيت المقـدس[٦٢] وقد مضى النبي صلى الله عليه وسلم يميز اتباعه عمن سواهم في امور كثيرة ويوضـح لهم انه يقصد بذلك مخالفة اليهود من ذلك : ان اليهود لا يصلون بالخف فأذن النبي صلى الله عليه وسلم لاصحابه ان يصلوا بالخف ، واليهود لاتصبغ الشيب فصبغ المسلمون شيب رأسهم بالحنـاء والـكتم • واليهود تصوم عاشوراء والنبي صلى الله عليه وسلم يصومه ايضاً ثم اعتزم اواخر حياته ان يصوم تاسوعاء معه مخالفة لهم • ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وضـع للمسلمين مبدأ مخالفة غيرهم والتميز عليهم فقال « ومن تشبه بقوم فهو منهم» وقال « لا تشبهوا باليهود » والاحاديث في ذلك كثيرة وهي تفيد معنى تميز المسلمين واستعلائهم على غيرهم ، ولا ريب ان التشبه والمحاكـاة للآخرين يتنافى مع الاعتزاز بالذات والاستعلاء على الكفار[٦٣] • ولكن هذا التميـز والاستعلاء لا يشكل حاجزاً بين المسلمين وغيرهم ، فكيان الجماعة الاسلامية مفتوح وقابل للتوسع ويستطيع الانضمام اليه من يقبل « ايديولوجيته » •

وقد ذكرت البنود من (٣) الى (١١) الـكيانات العشائرية ، واعتبرت المهاجرين كتلة واحدة لقلة عددهم ، اما الانصار فنسبتهم الى عشائرهم ،

---

(٦٢) خليفة : التاريخ ٢٣ـ٢٤ وسيرة ابن هشام ١/٥٥٠

(٦٣) يعطي ابن تيمية في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم فكرة واضحة عن هذا المعنى •

وذكر العشائر لا يعني اعتبارها الاساس الاول للارتباط بين الناس ، ولا يعني الابقاء على العصبية القبلية والعشائرية فقد حرم الاسلام ذلك « ليس منا من دعا الى عصبية » ، وانما للاستفادة منها في التكافل الاجتماعي ، وجعل الاسلام العقيدة هي الاصل الاول الذي يربط بين اتباعه لكنه اعترف بارتباطات اخرى تندرج تحت رابطة العقيدة وتخدم المجتمع وتساهم في بناء التكافل الاجتماعي بين ابنائه مثل الارتباطات الخاصة بين افراد الاسرة الواحدة وما يترتب عليها من حقوق وواجبات على الاباء والابناء والامهات وافراد العشيرة الواحدة وما يترتب عليهم من حقوق وواجبات كالتضامن في دفع الديات وفكاك الاسرى واعانة المحتاج منهم وافراد المحلة الواحدة « مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيورثه » وافراد القرية الواحدة « ايما اهل عرصة اصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى » وابناء المدينة الواحدة فلا تخرج زكاة أموالهم من مدينتهم الا بعد استيفاء حاجات ابنائها ... وهكذا رتب الاسلام على الوحدات الاجتماعية الصغيرة القيام بمهام التكافل الاجتماعي وبذلك سد ثغرات كبيرة ، وتأتي الدولة في نهاية المطاف فتسد ما تبقى من ثغرات مما عجز عنه الافراد ... ولاشك ان ذلك يرفع عبئاً كبيراً عن كاهل الدولة تنوء به الدول الحديثة .

وهكذا فأن اقرار الروابط العشائرية قصد به الاستفادة منها في التكافل الاجتماعي ، ولكن لا تناصر في الظلم ولا عصبية وبذلك حول الاسلام وجهة الروابط القبلية واستفاد منها بتكييفها وفق اهدافه العليا .

ان التكافل الاجتماعي يحتم على العشيرة ان تعين افرادها ومن ذلك اذا قتل فرد منها احداً خطأ ، فانها تدفع دية القتل بالتضامن بين افرادها ، وقد كان ذلك متعارفاً عليه في الجاهلية فأقرته الوثيقة لما فيه من التعاون « على ربعتهم يتعاقلون بينهم معاقلهم الاولى » اي على شأنهم وعادتهم من

احكام الديات[٦٤] • وكذلك تعين العشيرة الاسرى من افرادها بمفاداتهم بالمال « وهم يفدون عانيهم ـ اي الاسير ـ بالمعروف »[٦٥] • كما اكدت الوثيقة على المسئونية الجماعية ، واعتبرت سائر المؤمنين مسئولين عن تحقيق العدل والامن في مجتمع المدينة • ان اهمية ذلك كبيرة لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يشكل قوة منظمة كالشرطة لتعقيب الجناة ومعاقبتهم •

ونظراً لكون الحدود على الجرائم مصدلها الله تعالى لذلك فأن السعي الى تطبيقها واجب ديني على المؤمنين ، وهذا يكسب الاحكام قدسية ويعطيها قوة كبيرة ، ويمنع ما ينشأ في نفوس بعض الناس من الرغبة في تحديها والخروج عليها كما يحدث في ظل القوانين الوضعية • ان اهتمام الوثيقة بابراز دور المؤمنين يتضح من البند رقم (١٣) والبند رقم (٣١) حيث ينص البند رقم (١٣) « وان المؤمنين المتقين ايديهم على كل من بغى منهم او ابتغى دسيعة ظلم او اثماً او عدواناً او فساداً بين المؤمنين ، وان ايديهم عليه جميعاً ، ولو كان ولد احدهم » فهي تعتمد على المؤمنين في الاخذ على يد البغاة والمعتدين والمفسدين والمرتشين ، ومعنى (دسيعة ظلم) اي طلب عطية من دون حق[٦٦] • وتخصيص المتقين بتحمل المسؤولية لانهم احرص من سواهم على تنفيذ الشريعة لكمال ايمانهم ولان من اتصف باصل الايمان قد يرتكب الحرام فيبغي ويخالف الحدود فيمنع من ذلك[٦٧] •

---

(٦٤) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٤ • وابن الاثير : النهاية في غريب الحديث والاثر ٣/٢٧٩ • وانظر شرح الزرقاني المالكي على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨ • وابن منظور : لسان العرب مادة (عقل) •

(٦٥) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٤ • وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨

(٦٦) ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث والاثر ٢/١١٧ • وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية ٤/١٦٨ وابن منظور : لسان العرب مادة «دسع» •

(٦٧) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨

اما البند رقم (٢١) فنصه « ومن اعتبط مؤمناً قتلا عن بينة فأنه قود به ، الا ان من قتل مؤمناً بلا جناية كانت منه ولا جريرة توجب قتله فأن القاتل يقاد به ويقتل الا اذا اختار اهل القتيل اخذ الدية بدل القصاص او وقع منهم العفو[٦٨] ، وسواء اختار اهله القتل او الدية فأن المؤمنين كافة – بضمنهم اهل القاتل – يتعاونون في تطبيق الحكم عليه وعدم حمايته مهما بلغت درجة قرابته لهم اذ « لا يحل لمؤمن اقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثا او يؤويه ، وان من نصره او آواه ، فأن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل » . والمحدث كل من اتى حداً من حدود الله عزوجل ، فليس لاحد منعه من اقامة الحد عليه ، ومن آواه فأن الله يلعنه ويغضب عليه ، ولا يقبل منه التوبة عن فعلته في نصرة المجرمين ولا يقبل منه فدية لذلك[٦٩] .

ويقتضي التكافل الاجتماعي بين المؤمنين ان يعينوا المفرح منهم (اي الذي اثقله الدين)[٧٠] ان كان اسيراً بفدائه وان كان جنى جناية عن خطأ دفعوا الدية عنه كما ينص البند رقم (١٢) وقد ذهب ابن سعد الى ان المفرح هو من يكون في القوم لا يعرف مه مولى[٧١] . ومن الواضح ان صلة الولاء يترتب عليها العون والمساعدة في الديات وغيرها . فمن لم يكن له عشيرة ينتسب اليها صلبية او ولاء فأن المؤمنين جميعا اولياؤه وعليهم مساعدته ، فأذا جنى جناية كانت جنايته على بيت المال لانه لا عاقلة له[٧٢] .

---

(٦٨) ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث والاثر ٣/٤٢٤ . وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨–١٦٩ والشوكاني : نيل الاوطار ٧/٦١ .

(٦٩) ابو عبيد : الاموال ص ٢٩٦

(٧٠) ابن هشام : السيرة النبوية ١/٥٠٢ . وابو عبيد : الاموال ص ٢٩٤ . وابن الاثير : النهاية ٣/٤٢٤ . وابن منظور : لسان العرب مادة (فرح) .

(٧١) ابن سعد : الطبقات الكبرى : ١/٤٨٦ .

(٧٢) ابن منظور : لسان العرب مادة (فرح) .

لقد اقر البند (١٢ب) فكرة الحلف ولكنه لم يسمح بالتجاوز على حقوق الولاء التي للسيد على المعتقين من مواليه ، فلا يجوز لاحد محالفتهم دون اذن سيدهم ، ويتضح من حديث شريف ان الاسلام انما اقر استمرار الاحلاف القديمة لكنه منع استحداث احلاف جديدة ونص الحديث « لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة عام الفتح قام في الناس خطيباً فقال : يا ايها الناس انه ما كان من حلف في الجاهلية فأن الاسلام لم يزده الا شدة ولا حلف في الاسلام »[٧٣] .

ويبرز في البند رقم (١٤) استعلاء المؤمنين على الكافرين « لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافراً على مؤمن » فهذا دليل على أن دم الكافر لا يكافىء دم المؤمن ، وتأكيد على الترابط الوثيق بين المؤمنين وموالاتهم لبعضهم ، وقطع صلات الود والولاء القديمة مع الكفار .

ويقرر البند رقم (١٧) « ان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم » فمسؤولية اعلان الحرب والسلم لا يقرره الافراد بل النبي صلى الله عليه وسلم ، فأذا اعلن الحرب فأن سائر المؤمنين يصبحون في حالة حرب مع الخصم ولا يمكن لفرد منهم مهادنته لانه مرتبط بالسياسة العامة للمؤمنين[٧٤] . كما ان عبء الحرب لا يقع على عشيرة دون اخرى بل ان الجهاد فرض على جميع المؤمنين وهم يتناوبون الخروج في السرايا والغزوات[٧٥] « وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضهم بعضا » بند رقم (١٨) .

---

(٧٣) رواه احمد : المسند ١/١٨٠ و ٢/٢١٥ ورواه الترمذي وقال « هذا حديث حسن صحيح » (انظر صحيح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي ٧/٨٣) .

(٧٤) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨ .

(٧٥) ابن الاثير : النهاية في غريب الحديث ٣/٢٦٧ . وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ٤/١٦٨ وابن منظور : لسان العرب مادة (عقب) .

وقد أقر البند رقم (١٥) مبدأ الجوار الذي كان معروفا قبل الاسلام ، وجعل من حق كل مسلم أن يجير ، وأن لا يُخْفَرَ جواره ، كما حصر الموالاة بين المؤمنين ، والموالاة تقتضي المحبة والنصرة فلا يجوز لمؤمن ان يوالي كافراً « والمؤمنون بعضهم اولياء بعض » « يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض من يتولهم منكم فانه منهم »[٧٦] « لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين »[٧٧] • لكن البند رقم (٢١) يمنع من بقي على الشرك من الاوس والخزرج من اجارة قريش وتجارتها او الوقوف امام تصدي المسلمين لها ، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مصمماً على المضي في سياسة التعرض لتجارة قريش ، ولاشك ان المسلمين من الاوس والخزرج وهم الاكثرية الغالبة في عشائرهم هم الذين سيتكفلون بتطبيق هذه المادة بالنسبة للمشركين من افراد عشائرهم • ان هذا الالتزام سبق ان اخذ تعهد اليهود به ايضا عند موادعتهم • وان تكرر النص في الوثيقة يؤيد اعتبار الوثيقة تأليفاً بين مواد وثيقتين منفصلتين كما سبق •

ولا مانع من ان ينص في وثيقة الحلف بين المهاجرين والانصار على معاملة اليهود المحالفين للمسلمين بالمعروف والعدل وعدم التحريض عليهم وايذائهم ، رغم عدم وجود اليهود عند صياغة النصوص ، بل ان ذلك يعبر عن ثبات القيم الاخلاقية في السياسة الاسلامية وانها لا تعرف المخاتلة ولا الطعن من الخلف (بند رقم ١٦) •

وفي ختام بنود الوثيقة المتعلقة بالتحالف بين المهاجرين والانصار يقرر البند رقم (٢٣) ان النبي صلى الله عليه وسلم هو المرجع الوحيد في كل خلاف يقع بين المسلمين في المدينة « وانه مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله والى محمد صلى الله عليه وسلم •

---

(٧٦) المائدة : آية ٥١ •

(٧٧) آل عمران : آية ٢٨ •


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



١٧- ابن سعد : محمد (ت ٢٣٠هـ)
الطبقات الكبرى ، ط • ليدن •

١٨- ابن سيد الناس : ابو الفتح محمد بن محمد بن محمد بن عبدالله (ت٧٣٤هـ)
عيون الاثر في فنون المغازي والشمائل والسير ، جزآن ، نشر مكتبة القدسي ، القاهرة - (بدون تاريخ) •

١٩- الشوكاني : محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)
نيل الأوطار ، ٤ مجلدات ، ط ٣ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر - ١٣٨٠هـ (١٩٦١م) •

٢٠- الطبري : محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)
تاريخ الطبري ، ١٠ مجلدات،تحقيق ابي الفضل ابراهيم-مصر •

٢١- ابو عبيد : القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)
الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، ط١ ، مصر - ١٣٨٨هـ (١٩٦٨م) •

٢٢- ابن القيم : ابو عبدالله محمد (ت ٧٥١هـ)
زاد المعاد ، ٤ أجزاء ، ط ١ ، مطبعة محمد علي صبيح ، مصر ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م) •

٢٣- ابن كثير : عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) •
البداية والنهاية ، ١٤ جزءاً ، ط ١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة - ١٣٥١هـ (١٩٣٢م) •

٢٤- ابن ماجه : محمد بن يزيد (ت ٢٧٣هـ) •
السنن ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ، نشر دار احياء الكتب العربية ، القاهرة - ١٩٥٣م •

٢٥- مالك بن انس : (ت ١٧٩هـ)
المدونة الكبرى ، ٨ مجلدات ، مطبعة السعادة ، مصر - ١٣٢٣هـ .

٢٦- مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)
صحيح مسلم بشرح النووي ، مصر - ١٣٤٩هـ .

٢٧- المقدسي : المطهر بن طاهر (ت ٣٥٥هـ)
كتاب البدء والتأريخ ، ٦ اجزاء ، بعناية كلمان هوار ، باريس ١٩٠٣م .

٢٨- المقريزي : تقي الدين ابو العباس أحمد (ت ٨٤٥هـ)
امتاع الاسماع ، تحقيق محمود شاكر ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة - ١٩٤١م .

٢٩- ابن منظور : جمال الدين ابو الفضل محمد بن مكرم بن علي (ت ٧١١ هـ) .
لسان العرب ، ط . دار صادر ، بيروت .

٣٠- ابن هشام : ابو محمد عبدالملك (ت ٢١٨هـ)
السيرة النبوية ، مجلدان ، تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبدالحفيظ شلبي ، ط٢ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - ١٣٧٥هـ (١٩٥٥م) .

٣١- الواقدي : محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ)
كتاب المغازي ، ٣ أجزاء ، تحقيق الدكتور مارسدن جوس مطبعة اوكسفورد - ١٩٦٦ .

٣٢- ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري (ت ١٨٢هـ)
الرد على سير الاوزاعي ، بتحقيق ابي الوفا الافغاني ، ط ١ ، مصر - ١٣٥٧هـ .

المراجع الحديثة :

٣٣- اكرم العمري : بحوث في تاريخ السنة المشرفة ، ط ١ ، مطبعة الارشاد، بغداد - ١٩٦٧م .

٣٤- صالح أحمد العلي : تنظيمات الرسول الادارية في المدينة ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد السابع عشر ، بغداد - ١٩٦٩م .

٣٥- فلهاوزن : الدولة العربية وسقوطها ، ترجمة يوسف العش ، مطبعة الجامعة السورية ، دمشق - ١٩٥٦م .

٣٦- محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية ، ط٢ ، الناشر دار الارشاد ، بيروت - ١٣٨٩هـ (١٩٦٩م) .

٣٧- محمد عزة دروزة : سيرة الرسول ، ط ٢ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر - ١٩٦٥م .

٣٨- Sarjeant, The Constitution of Medina, in: Islamic Quarterly. vIII/1-2.

من إعجاز القرآن التشريعي

بقلم : حارث سليمان الضاري

المعيد بكلية الامام الاعظم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين الذي خصه ربه بالمعجزة الكبرى والرسالة العظمى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تسليما كثيرا وبعد ...

فقد دعا الرسول محمد صلى الله عليه وسلم قومه الى دين جديد فكان منهم اباء وعناد : وحصل منهم صدود واعراض وايد دعواه تلك بمعجزته الكبرى [القرآن] الكريم الذي تحداهم به بل وتحدى به الخلق اجمعين فطلب منهم الاتيان بمثله كلا فقال (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين)(١).

أو بمثله بعضا كمثل أقصر سورة منه فقال (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين)(٢) فعجزوا عن ذلك عجزا تاماً حيث لم يكن ذلك في مقدورهم ولا داخلا تحت استطاعتهم ولقد سجل القرآن الكريم عجزهم عن ذلك بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)(٣) .

---

(١) آية ٣٤ سورة الطور
(٢) آية ٢٢ سورة البقرة
(٣) آية ٨٨ سورة الاسراء

ولما كان القرآن ولا يزال المعجزة الخالدة الباقية على مر الزمن المتحدية لكل معاند المفحمة لكل معارض القاهرة لكل مكابر ، أخذت ترنوا اليه أبصار العلماء وتخفق له قلوبهم وتتجه اليه هممهم ، فتناولوه بالبحث والدراسة باحثين عن جوانب عظمته جاهدين في التعرف على وجوه اعجازه التي حققت له ذلك الاعجاز وضمنت له استمرار التحدي ودوام الاعجاز • وكان من نتيجة جهودهم أن انتهوا الى عدة أقوال نكتفي منها بذكر أهمها :

فمن العلماء من قال : ان القرآن معجز ببلاغته وفصاحته : ومنهم من قال : انه معجز في تأليفه وترصيفه وترابط جمله وحسن تنظيمه ومنهم من قال : انه معجز بما اشتمل عليه من علوم ومعارف ومنهم من قال : انه معجز بما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيوب المستقبلة[٤] •

ومنهم من قال : ان اعجاز القرآن يتمثل فيما اشتمل عليه من هداية وتشريع : ولقد رأينا من المفيد أن نقتصر على دراسة الوجه الاخير ألا وهو وجه [الهداية والتشريع] دراسة موجزة وذلك نظراً لأن هذا الوجه لم يحض فيما نعلم بما حضي به غيره من الوجوه الاخرى •

من الدراسة والعناية الجدير بها من ناحية : ونظرا لأهميته من ناحية أخرى خصوصا في هذا العصر الذي فتن اهله بالنظريات الواحدة والمبادىء الهدامة والافكار الضالة الهزيلة ناسين أو متناسين ان القرآن الكريم : قد قدم لهم أسمى المبادىء وأروع النظريات وأبدع التشريعات ، هذا وتناولت في هذه الدراسة الموجزة : تعريف الاعجاز والقرآن وبينت المراد منهما : كما بينت المراد من التشريع وان التشريع القرآني امتاز على غيره من التشريعات الاخرى بعدة ميزات كانت سببا لخلوده واستمرار التحدي به وقد أوردت بعض هذه الميزات التي تتمثل في يسر التشريعات القرآنية وسهولتها وفيما اشتملت عليه من مبادىء العدل والمساواة ومكارم الاخلاق

---

(٤) البرهان حـ٢ ص٩٥ ـ الزركشي • الاتقان حـ٢ ص١٢٢ ـ السيوطي

والدوام والشمول وغيرها من الميزات التي جعلته صالحا وملائما زمان ومكان لكل هذا وارجو أن أوفق لاعطاء فكرة واضحة عن هذا الوجه من وجوه اعجـاز القرآن الكريم الذيأرى انه من اهم اسباب استمرار التحدي والاعجاز بالقرآن الكريم •

معنى الاعجـــاز :

الاعجاز مصدر أعجز يعجز اعجازا : والاعجاز هو ايقاع الشخص في العجز : والعجز عن الشيء عدم القدرة على مباشرته واتيانه : والمراد به هنا هو (اثبات القرآن العجز للخلق جميعا عن الاتيان بمثله أو بمثـــل اقصر سورة منه) •

والاعجاز مركب اضافي من باب اضافة المصدر لفاعله : هذا وليس الاثبات المذكور مقصودا لذاته بل المقصود لازمه وهو اظهار ان هذا الكتاب حق من عند الله تعالى وان الذي جاء به نبي حقا ورسول صدقا وانه لا ينطق عن الهوى (ان هو الا وحي يوحى) •

معنى القــرآن :

القرآن في الاصل مصدر على وزن : فعلان بالضم كالغفران والشكران تقول قرأته قرأ وقراءة وقرآنا بمعنى واحد : أي تلوته تلاوة : وقد جـاء استعمال القرآن بهذا المعنى المصدري في قوله تعالى [ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه)[٥] ثم صار علما شخصيا[٦] لذلك الكتاب الكريم الذي انزله الله تعالى على خاتم انبيائه ورسله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تأييدا لدعواه وتصديقا لرسالته واثباتاً لنبوته وليكون دستورا عاما يرجـع

---

(٥) ١٨ سورة القيامة

(٦) النبأ العظيم ص٧ الشيخ عبدالله دراز

اليه المسلمون فيما يهمهم من امور دينهم ودنياهم وليسترشدوا به فيما يعود عليهم بالخير والسعادة في معاشهم ومعادهم .

وقد وضع علماء القرآن تعريفا (للقرآن) قاصدين تقريب معناه وتمييزه عما عداه من سائر الكتب السماوية والاحاديث القدسية التي نشاركه في كونها وحيا الهيا والتي قد يظن انها تشاركه في اسم القرآن ايضا فقالوا (القرآن هو الكلام المنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام المتعبد بتلاوته المتحدى باقصر سورة منه المنقول الينا تواترا)[7] .

المراد بالتشريع :

التشريع مصدر شرّع يشرع تشريعاً : وهو في اللغة من الشريعة : وهي مورد الشاربة والشريعة ايضا ما شرع الله لعباده من الدين ، وشرع لهم اي سن[8] .

والمراد بالتشريع هنا هو جملة ما شرعه الله تعالى من القواعد والتعاليم والانظمة التي اشتمل عليها القرآن الكريم والتي جاءت لاصلاح النفوس البشرية ولتنظيم شؤون المجتمعات الانسانية على أسس صالحة ودعائم سليمة تكفل للناس جميعا الخير وتضمن لهم السعادة والامن والسلام ولذلك فان التشريعات القرآنية جاءت شاملة لجميع متطلبات الحياة : الدينية والدنيوية بكافة نواحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحربية والتربوية وغيرها من التشريعات السامية التي سمى القرآن الكريم بها على كل ما عداه من التشريعات الأخرى السابقة واللاحقة سواء السماوية ام الوضعية والتي فاق بها أيضا كل ما حدث ويحدث من المذاهب والنظريات المبتدعة المخالفة للفطرة الانسانية التي فطر الله الناس عليها : ولذا فان التشريعات القرآنية قد حازت اعجاب المنصفين ممن آمنوا بكون القرآن منزلا

---

(٧) مناهل العرفان حـ١ ص١٢ عبدالعظيم الزرقاني
(٨) مختار الصحاح ص٣٣٥ ابو بكر الرازي

من عند الله تعالى : وممن لم يؤمنوا بذلك ويحسن بنا ان نعرض لبعض من شهادات اولئك المنصفين الذين بهرتهم تشريعات القرآن وجعلتهم يشيدون بفضل تلك التشريعات وامتيازها وسموها : واليك ما قاله الفيلسوف الانجليزي (برناردشو) بهذا الخصوص قال (برناردشو) ان رجلا مثل محمد لو تسلم زمام الحكم المطلق اليوم في العالم باجمعه لتم النجاح في حكمه ولقاده الى الخير ولحل مشاكله بوجه يحقق للعالم السلام والسعادة المنشودة [٩] .

وقال الفيلسوف الروسى (تالستوي) في معرض اشادته بتعاليم القرآن اني كلما قرأت قوله تعالى (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) وقوله تعالى (فان الذكرى تنفع المؤمنين) أدركت ان صلاح النفوس وان اصلاح العالم محقق ومرجو من هذا الطريق [١٠] .

هذا ومما لايشك فيه من له أدنى لب ومن لديه شيء من انصاف ان الناحية التشريعية في القرآن الكريم من اظهر وجوه اعجازه : فالقرآن هو المعجزة الخالدة الباقية ومن لوازم خلودها وبقائها استمرار التحدي بها ، ونحن نعلم ان جهات التحدي في القرآن الكريم متعددة فمن بلاغة وفصاحة الى حسن نظم وتأليف الى اخبار بالغيوب المستقبلة الى اشارة الى امم بائدة وانبياء وملوك سالفة الى لفت نظر الى الكون واسراره ومبدأ خلقه والى غير ذلك من جوانب الاعجاز التي اشتمل عليها القرآن الكريم .

غير ان هذه الجوانب وتلك الجهات يتفاوت الاعجاز فيها من وقت لآخر ومن عصر لعصر آخر .

ففي مبدأ نزول القرآن كانت البلاغة والفصاحة التي احتوى عليها القرآن من أبرز وجوه التحدي والاعجاز به لأن القرآن كان قد نزل

---

(٩) البيان في اعجاز القرآن ص٩ محمد السباعي الديب
(١٠) البيان في اعجاز القرآن ص ٩ محمد السباعي الديب

والعرب مشفوفة بها ومشغولة في اقامة الاسواق واعمار النوادي للتسابق والتبريز فيها فجاء القرآن متحديا لهم في مهنتهم ومعجزا لهم في صنعتهم التي برعوا فيها فاعلنوا عجزهم عن محاكاته وعدم قدرتهم على الاتيان بمثله (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)[11] .

واما اليوم وقد هانت البلاغة والفصحاحة واضحت العجمعة على السنة اهلها بادية ولم يعد الاهتمام بها كما كان ، واصبح الناس اليوم مشغولين بنوع آخر من نواحي الحياة المختلفة ومفتونين بفن آخر من فنونها ألا وهو (التشريع والتقنين) وكانت بين ايديهم تشريعات مختلفة ونظم وقوانين متباينة سماوية وأرضية قديمة وحديثة ، غير انها جميعا لا تدنوا من تشريعات القرآن فضلا عن أن تحاكيها ولقد شهد بذلك الاعداء قبل الاصدقاء كما علمت ويشهد بذلك الواقع الذي يرينا حيرة الانسانية وعذابها وواقعها المؤلم الذي وضعها فيه تباين التشريع وتخلخله وعجزه عن الوفاء بمطالبها وتحقيق سعادتها واستقرارها نظرا لخضوعه لارادة الانسان المتغيرة والمتأثرة بالبيئة أو بافكاره وآرائه الخاصة التي قد لا تلائم غير بيئته وعصره ، بخلاف تشريعات القرآن الملائمة لطبيعة الانسان المحققة لجميع مصالحه لانها غير خاضعة لارادة الانسان بل خاضعة لمشيئة خالق الانسان ومدبر شؤون العالم بجميع أحواله واسراره والتي قدم فيها انجح دستور وأصلح نظام عرفته الانسانية في عصورها المتعاقبة حيث لم يترك ناحية من نواحي الحياة الا وقد ضع لها القواعد التي تكفل لها النجاح والضوابط التي تضبطها من الانحراف عن الطريق الملائم لفطرة الانسان المحقق لمصالحه وخيره في الحياة وبعد الممات .

فأتى بتشريعاته الدينية والمدنية : السياسية والاجتماعية والاقتصادية

---

(١١) آية ٨٨ الاسراء

والعسكرية والتربوية والاخلاقية وغيرها من التشريعات التي لا يمكن أن يقوم بها أو أن يأتي بمثلها سعة وشمولا وملائمة أي نظام أو اي شريع في العالم سوى القرآن الكريم الذي انزل على رجل أمي لم يقرأ ولم يكتب ولا نشأ في بلد علم وتشريع (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون)[١٢] .

نعم لم يقرأ ولم يكتب ولا اختلف الى مدرسة ولم ينتسب الى جامعة ولم يتخصص في فرع من فروع المعارف الانسانية بل كان أمياً كما قد اسلفنا شهد القرآن بامية في قوله تعالى (هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين)[١٣] .

واذا كان الامر كذلك فمن أين جاء القرآن الكريم ومن اي جهة صدر ذلك التشريع الحكيم ؟ انه جاء من السماء نزل به الروح الامين على قلب محمد ليكون من المنذرين انه الوحي الالهي الذي انزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج به الناس من الظلمات الى النور ويهديهم الى ما فيه خيرهم وسعادتهم في دنياهم وآخرتهم : وخلاصة القول فان الناحية التشريعية في القرآن الكريم من أظهر وجوه الاعجاز فيه لأنها من أهم اسباب استمرار التحدي الذي هو شرط لوجود المعجزة واستمرارها وخلودها : وذلك لموافقتها لما جنح اليه أهل هذا العصر وشغفوا به من قوانين ونظم وتشريعات فالقرآن يتحدى هؤلاء واولئك جميعاً من هذه الناحية كما تحدى العرب قبل ذلك بلاغة وفصاحة ويضع بين يدي الانسانية اكمل نظام وأشمل تشريع واعدل قانون : لما امتاز به من مزايا جعلته حقيقة ملائما لكل بيئة وصالحا لكل زمان .

---

(١٢) آية ٤٨ العنكبوت

(١٣) آية ٢ ـ الجمعة

ويجدر بنا أن نعرض هنا بايجاز لبعض تلك (المزايا) التي اشتمل عليها القرآن الكريم وانطوت عليها آياته محاولين اعطاء فكرة عامة عنها فنقول

مزايا التشريعات القرآنية :

ان الدارس للقرآن الكريم المتأمل لآياته التشريعية يجد ان القرآن قد قدم للانسانية دستورا كاملا شاملا لجميع نواحي الحياة محققا لكل ما تصبو اليه الانسانية من سعادة وأمن ورقي ورخاء وذلك بما اشتمل عليه من قواعد تشريعية سامية ومبادىء مثالية عالية جعلته حقيقا باعتلاء عرش السمو والامتياز • وجديرا بالحياة والهيمنة على كل ما عداه من التشريعات والنظريات العاجزة عن الوصول الى من وصل اليه القرآن الكريم من السعة والشمول والمرونة والملائمة لطبيعة الانسان وسنة الحياة المتغيرة واليك ايها القارىء بعض تشريعات القرآن ومبادئه العامة لكي تكون على بصيرة مما ذكرنا من ان القرآن بما فيه من تشريعات مثالية محقق لجميع مطالب الانسانية في شتى عصورها وعلى اختلاف بيئاتها : وهذه التشريعات والمبادىء التي رأينا الاقتصاد على ايرادها هي : اليسر والسهولة : والوسطية ـ والاحكام المجملة والمبادىء العامة ـ والعدل والمساواة والتكافل الاجتماعي والشورى ومكارم الاخلاق والدوام والشمول •

١ ـ اليسر والسهولة :

ان مما امتازت به التشريعات القرآنية ـ اليسر والسهولة ـ يسر التكاليف وسهولة التعاليم حيث خلت من الغلو في التطبيق : والتعقيد في الفهم فجاءت متمشية مع طبيعة الانسان مراعية ضعفه وميله الى اليسير من الامور في جميع تعاليمها وتكاليفها قال تعالى (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) وقال تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) وقال (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فلم تتشدد التشريعات القرآنية في أحكامها كما تشددت الشريعة الموسوية في احكامها وحدودها حيث جاءت

فيها العقوبة للزاني مثلا موحدة الا وهي (الرجم) فقط بينما شريعتنا قد فصلت العقوبة وبينت ان الرجم عقوبة للمحصن فقط واما غير المحصن فحده الجلد : وكان فيها القصاص للقاتل فقط بينما جاءت شـريعتنا بالقصاص والدية معا[14] وتتجلى روح التيسير ورفع الحرج في اباحتها المحظورات عند الضرورات قال تعالى (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) •

ومن هنا نشأت قاعـدة الضرورات تبيح المحظورات في الشـريعة الاسلامية وكما كانت التشريعات القرآنية يسيرة التكاليف كانت كـذلك سهلة المأخذ مسايرة للعقول خالية من التعقيد فلا اسرار فيها ولا كهنوت بل يسر وسهولة وسماحة كما قال عليه الصلاة والسلام (انما بعثت بالحنيفية السـمحاء) •

٢ ـ وسطية التشريعات القرآنية :

من مظاهر امتياز التشريعات القرآنية : انها تشريعات وسط فهـي وسط في العقيدة وفي التشريع وفي الاخـلاق • حيث جاءت ملبية لمطـالب الروح والجسد جامعة بين الروح والمادة بين العبادة والعمل معنية بشؤون الدنيا والآخرة قال تعالى (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ولا تبغ الفساد في الارض ان الله لا يحب المفسدين)[15] لذلك كانت امتنا وسطا بين من يعتقدون التعـدد والتثليث وبين من لا يعتقدون بوجود خالق لهذا الكون مطلقا فسلكت المسلك الوسط مسلك العقل والمنطق والواقع ، وكانت وسطا بين من غلبت عليهـم المادية والحظوظ الجسدية كاليهود[16] ومن اتجهوا الى المادية المحضـة التي لم يعترفوا بغيرها كالشيوعيين واضرابهم من الماديين الذين رفعوا شعار

---

(١٤) حجة الله البالغة حـ١ ص ٧٨ الدهلوي

(١٥) آية ٧٧ سورة القصص

(١٦) مناهل العرفان حـ٢ ص٢٦٢ الزرقاني

(لا اله والحياة مادة) وبين من غلبت عليهم النواحي الروحية وتعذبت الجسد واذلال النفس كالهندوس والنصارى كما كانت وسطا ايضا بين من تحللو من الاخلاق كلية كالوجوديين والشيوعيين وبين من غلوا فيها حتى وصلوا بها الى حيث لا ترض بها النفوس العزيزة من ذلك ما ورد في الانجيل من قوله (من ضربك على خدك الايمن فأدر له خدك الايسر) فان ذلك وان كان دعوة الى التسامح فانه بهذه الصورة يؤل الى الذل والمهانة فالتشريعات القرآنية اذن وسط بين المفرطين والمفرطين وسط بين المغالين والمتحللين بل هي وسط كما أراد لها منزلها (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)[١٧] .

٣ ــ احكام مجملة ومبادىء عامة :

ومن مظاهر امتياز التشريعات القرآنية ايضا : ان القرآن أتى باحكام مجملة ومبادىء عامة ولم يتعرض احيانا للتفريع والتفصيل لتكون الشريعة أدنى الى الفهم وأبقى على الدوام والاستمرار وأيسر في التطبيق والتنفيذ فقد عنيت تشريعاته بالمبادىء العامة وتركت كثيرا من الاحكام لاجتهاد المجتهدين من علماء المسلمين واستنباطاتهم ولتوضيح ذلك نذكر ما قاله الشيخ عبدالرحمن تاج شيخ الازهر سابقا في هذا المجال في كتابه (السياسة الشرعية والفقه الاسلامي) قال الشيخ تاج ــ فشريعة الاسلام هي شريعة الخلود باقية ما بقيت الدنيا لا يطرأ عليها نسخ ولا تغيير واذا كان الامر كذلك وجب ان تكون وافية بجميع الاحكام والقوانين التي تحتاج اليها في تدبير شوؤنها وتنظيم حياتها صالحة لمسايرة هذه الحياة في جميع تطوراتها ومراحل تقدمها ورقيها تزودها في كل عصر وكل جيل بما يكفل لها السعادة ويسبغ عليها السلام والامن الى أن قال : وهنا ينبغي التنبيه الى انه ليس معنى ان القرآن تبيان لكل شيء انه أحاط بجزئيات الوقائع والحوادث ونص على

---

(١٧) آية ١٤٢ سورة البقرة

تفاصيل احكامها فان الواقع يشهد بانه في اغلب الامـــر لم يدخل في هـذه التفاصيل ولم يعن بعرض تلك الجزئيات وانما أتت الاحكام التي عرض لها قوانين عامة ومبادىء كلية يمكن تحكيمها في كل ما يعرض للناس في حياتهم اليومية مما يتصل بتلك القوانين والمبادىء فهي مبادىء وقوانين محكمة ثابتة لا تختلف ولا يسوغ الاخلال بشيء منها ، وعامة كلية يمكن ان تتمشى مع اختلاف الظروف والاحوال[١٨] .

ولذا فان التشريعات القرآنية قد اتسمت بالمرونة والشمول بنصها على المبادىء العامة التي لا يطرأ عليها تبديل ولا يلحقها تغيير واكتسبت صفـة الاستقرار والدوام التي اهلتها للصلاح لكل زمان والتي انفردت بها عـن غيرها من الشرائع السماوية التي انتهت بانتهـاء زمانهـا وانقضت بانقضاء الوقت المحدد لها وهو ظهور الرسالة الخاتمة والتي اعتراها التبديل والتحريف فقد ورد في القرآن الكريم ما يفيد ان تلك الشرائع بدلت وحرفت قال تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عندالله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون)[١٩] وقـال تعالى (فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعـه)[٢٠] .

فسجل القرآن الكريم عليهم في هاتين الآيتين وغيرهما بانهم محرفون وان كتبهم محرفة عن مواضعها اما القرآن واحـكامه ، وآياتـه والفاظـه وسائر ما اشتمل عليه من مبادىء سامية وتشريعات حكيمة فهي منزلة من عند الله صالحة لكل زمان ومكان محفوظة بحفظ الله لها ورعايته أياهـــا (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون)[٢١] . وبمقتضى هذا الوعد الكريم

---

(١٨) السياسة الشرعية ص ٤٦ عبدالرحمن تاج
(١٩) ٧٨ ـ سورة البقرة
(٢٠) ١٣ ـ سورة المائدة
(٢١) آية ٩ حجرات

تحقق للقرآن الحفظ وبالتالي تحقق له البقاء وتم له الخلود الى ان يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين ونحن حين نقرر هذه الحقيقة لا نقررها بدافع التعصب والتقليد وجريا وراء العواطف وانما نقررها على انها حقيقة أثبتها الواقع واكدتها الاحداث فكم تعرضت بلاد الاسلام الى الفتن المحن وتسلط الاعداء وهيمنة الكفر وصولات الباطل على الاسلام والمسلمين في شتى العصور ومختلف الاقطار فكثر فيهم القتل واكره الكثيرون منهم على الكفر والارتداد عن دين الله ، ومزق وأخرق أغلب ما كان لديهم من كتب العلم وهدمت ديارهم واماكن عبادتهم وصنع بهم ما كان يكفي القليل منه لضياع القرآن كلا أو بعضا . كما فعل بالكتب السابقة له من تحريف وتبديل ولكن العناية الالهية حرسته من ذلك فبقي الى يومنا هذا محفوظة آياته ، مرفوعة راياته ، مصونة احكامه ، معجزة الفاظه وسيبقى كذلك على مر العصور وكر الدهور مهما حاول المفسدون وكاد الكائدون وجد الجادون في النيل منه أو التشكيك في قرآنيته أو حفظه أو بقائه ودوامه : ومهما جندوا لذلك من وسائل الدعاية والتضليل وما انفقوا وينفقون من الاموال الطائلة لمحو القرآن واضلال الناس وصدهم عن هدايته فانهم لا يجنون من وراء ذلك الا الخيبة والا الندم والا الحيرة (ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون)[٢٢] .

هم سيغلبون وسيبقى القرآن : ظافرا منتصراً ظاهراً على كل ما عداه من الاديان والمبادىء الوافدة والتشريعات الناقصة والافكار الضالة (هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون)[٢٣] .

---

(٢٢) آية ٣٦ الانفال
(٢٣) آية ٩ الصف

٤ ـ العـــدل :

جاءت التشريعات القرآنية بمبدأ العدل ودعت الى اقامته على أكمل وجه ايماناً منها بأن العدل أساس الحكم الصالح بل هو أساس قيام الكون ونظام الوجود عشقته الانسانية منذ نشأتها وعرفت أنواعا منه متفاوتة لم تصل في مجموعها الى مفهوم العدل في تشريعات القرآن الكريم واهتمامها به تحديدا وتطبيقا : فلقد حرص القرآن كثيرا على الدعوة الى اقامة العدل فطالب به في العديد من سوره الشريفة وآياته الكريمة من ذلك قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون)[٢٤] .

وقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا أو فقيرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا)[٢٥] . وكانت دعوته الى العدل دعوة عامة لأقامته في كافة المجالات والمرافق التي تحتاج اليه : فمن ذلك دعوته الى العدل في الحكم وفض الخصومات والمنازعات بين الناس قال تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به)[٢٦] .

ومن ذلك دعوته الى العدل في القول (واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) ونهى عن الخروج على مبدأ العدل بسبب البغض أو الكراهية أو أي سبب آخر فقال تعالى (ولا يجرمنكم شنأن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون)[٢٧] .

---

(٢٤) آية ٩٠ سورة النحل
(٢٥) آية ١٣٥ سورة النساء
(٢٦) آية ٥٨ سورة النساء
(٢٧) آية ٨ سورة المائدة

وإذا كان القرآن الكريم قد دعا الى العدل ورغب فيه فانه قد دعا الى ترك نقيضه ألا وهو الظلم وحذر منه وتوعد الظالم حيث قال في آخر الآية المتقدمة (واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون) فهذا وعيد من الله تعالى لكل من تسول له نفسه الجنوح الى ارتكاب الظلم لأن الظلم من أهم عوامل الحقد وأقوى اسباب الكراهية اللتان لا تليقان بمجتمع فاضل كالمجتمع الاسلامي المبني على التوادد والتراحم والتعاطف والذي سعى جاهدا للقضاء على كل ما من شأنه أن يوهن أو يضعف هذه المعاني النبيلة التي هي سر نجاح المجتمعات وسر سعادة الامم ولذلك نرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد تمسك بهذا المبدأ وحذر من الظلم فقال (الظلم ظلمات يوم القيامة)[٢٨].

وقال مخاطبا ـ اسامة بن زيد ـ حين اراد أن يشفع للمخزومية التي وجب عليها حد السرقة لسرقتها قطيفة وحلياً (اتشفع في حد من حدود الله) ثم قام فخطب الناس فقال (اما اهلك الذين كانوا قبلكم انهم كانوا اذا سرق الشريف تركوه واذا سرق الضعيف اقاموا عليه الحد وايم الله لو أن الله فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) وانطلاقا من هذا المبدأ الرفيع كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتوخى العدل في أحكامه وكافة تصرفاته مطبقا له ولو على نفسه فقد روى انه عليه الصلاة والسلام كان يعدل الصفوف في معركة بدر فنغز أحد الخارجين على الصفوف في بطنه بعود كان في يده الشريفة وذلك قصد تعديل الصفوف للقتال لا بقصد الاهانة او الاعتداء فلما فرغوا من مهمة القتال جاء الصحابي فقال له أنصفني من نفسك يارسول الله فاني اريد أن أقتص لنفسي منك فقال له عليه الصلاة والسلام دونك فاقتص لنفسك فقال له الصحابي ارفع ثيابك فرفع عليه الصلاة والسلام ثيابه فاذا ببطنه الشريف تظهر فلما رآها الصحابي ما كان منه الا أن انكب على بطنه الشريف يشمها ويقبلها ويمرغ وجهه فيها فقال له عليه السلام ما دعاك الى

---

(٢٨) صحيح البخاري جـ٣ ص ١٦٩ كتاب الشعب

هذا يافلان فقال له الصحابي ما طلبت ذلك منك شاكا في عدلك ولكن اردت ان يكون آخر عهدي من الدنيا هو مساس جسدي لجسدك الشريف[٢٩] .

محمد الرسول يقتص منه احد أتباعه : ومحمد القائد ينتصف منه أحد أجناده فيالها من عظمة ويا له من عدل : فاي عدل يتصور بعد هذا العدل واي انصاف يمكن أن يداني هذا الانصاف الذي ضرب فيه الرسول صلى الله عليه وسلم المثل الاعلى وسن فيه السنة الحسنة لطالبي العدل ومحبي الاصلاح في كل زمان ومكان ولا غرابة فانه صاحب الخلق العظيم والرحمة المهداة للناس أجمعين (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) .

وكما دعا القرآن الى العدل في الحكم والى العدل في القول : دعا ايضا الى العدل الاجتماعي ونهى عن الظلم والاستبداد وقاوم الجور والاستعباد الذين كانا سائدين في المجتمع المكي وفي المجتمعات المجاورة له مما كان له الاثر الكبير في نفوس الضعفاء والمستعبدين الذين تعلقوا بالدعوة الاسلامية من ايامها الاولى .

وكان مما اتخذه في هذا السبيل انه دعا الى انصاف المظلومين من الظالمين والى رد الحقوق المغتصبة الى أصحابها وحد من جور الاقوياء على الضعفاء ومن تسلط السادة على العبيد ودعا الى تحرير الرقيق وذلك بحصره في أضيق الحدود في الوقت الذي عمل فيه للقضاء على تلك الظاهرة بفتح الابواب المخلصة منه كجعله كفارة للقتل وكفارة للظهار وغير ذلك كما وجه جزء من الزكاة لتحرير الرقاب ورغب في التحرير وجعله قربة لله وطريقا للجنة قال عليه الصلاة والسلام (من اعتق رقبة مؤمنة فهي فكاكه من النار) .

كما دعا ايضا الى رعاية الايتام وحذر من اغتصاب أموالهم أو أكل شيء منها فعد الاكل من اموال اليتامى بغير حق ظلما توعد فاعله باصلائه في

(٢٩) السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ص١٠٣ الشيخ محمد ابوشهبة

نار جهنم فقال (ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا)[٣٠] .

وكما اهتم الاسلام بشؤون الضعفاء والمساكين واليتامى والمستعبدين أهتم كذلك بالمرأة فاقر للنساء حقوقهن ورد لهن اعتبارهن بعد أن كن مستضعفات ممتهنات فقد كانت المرأة قبل الاسلام ضعيفة ممتهنة مغصوبة الحقوق لدى جميع الامم فكانت تباع وتشتري وتكره على البغاء وتحرم من جميع الحقوق المادية بما في ذلك حق الارث فكانت تورث ولا ترث وكانت لا تملك التصرف في شيء من مالها بل تعدى الامر ببعض الامم الى أن اعتبرتها نجسا من الانجاس في ايام حيضها فيهجر فراشها ويستقذر الأكل والشرب معها أو في انائها وقد أتى على العرب حين من الدهر اعتبروا فيه النساء عارا فحاولوا الخلاص من هذا العار بشتى الوسائل ومن ذلك الوأد وهو دفنهن وهن حيات ولقد سجل القرآن عليهم تلك الجريمة الشنعاء بقوله تعالى (واذا المؤودة سئلت باي ذنب قتلت)[٣١] .

فلما جاء الاسلام ازال كل هذه المفاهيم الخاطئة الجائرة وابطل كل تلك العادات الموروثة المرذولة التي أملاها التعصب وغذاها الجهل واسلها التقليد ونأى بالمرأة عن مواطن الضعة والامتهان وكان مما جاء في هذا السبيل قوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردتم تحصنا) .

كما سوى بينها وبين الرجل في القيمة الشخصية لانهما من أصل واحد ومادة واحدة قال تعالى (يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء)[٣٢] .

وسوى بينهما في وجوب الاعمال والتكاليف فقال تعالى (والمؤمنين

---

(٣٠) آية ١٠ سورة النساء
(٣١) آية ٨ و ٩ سورة التكوير
(٣٢) آية ١ ـ سورة النساء

والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم) .

وسوى بينهما ايضا في الثواب وجزاء الاعمال فقال تعالى (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا) .

كما كان القرآن اول دستور أقر وجوب توريث المرأة بعد ان كانت وظلت الى عهد قريب لا ترث وقد أصبحت في الشريعة الاسلامية ترث كل من يرثهم الرجل من الآباء والاقارب وذلك بنص الآية الشريفة (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا)[٣٣] .

وبالاضافة الى كل ما تقدم من وجوه انصاف القرآن للمرأة فقد أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالنساء خيرا وحث على اكرامهن واحترامهن فقال (استوصوا بالنساء خيرا) وقال (خيركم خيركم لأهله) وقال (الجنة تحت اقدام الامهات) .

وكما أقر القرآن وجوب توريث المرأة أباح لها كذلك التصرف فيما تملكه وحرم اكل شيء من مالها الا باذنها قال تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيأ مريئاً)[٣٤] .

واجاز لها العمل والقيام ببعض المهام المشروعة التي تحسن اداءها أكثر من الرجل ولا تتنافى مع طبيعتها وتكوينها الشخصي وذلك مقيد بما يحفظ للمرأة كرامتها ويصونها عن التبذل وينأى بها عن كل ما يتنافى مع الخلق الكريم فاشترط ان تؤدي عملها في حشمة ووقار وفي حالة بعيدة عن مظان

---

(٣٣) آية ٧ النساء
(٣٤) آية ٤ النساء

الفتنة وان لا يكون من شأن هذا العمل أن يؤدي الى ضرر اجتماعي أو خلقي أو يعوقها عن اداء واجباتها الاخرى نحو زوجها وأولادها وبيتها وان لا تخرج في زينتها أو تبرز مفاتنها وان تكون ساترة لاعضاء جسمها بعيدة عن الاختلاط بالرجال الاجانب فهذه بعض من حقوق المرأة التي أنعم بها عليها الاسلام منذ اربعة عشر قرنا من الزمان فهي أكمل ما يمكن ان يتقرر لها من حقوق وافضل ما جاءت به أية تشريعات أخرى واسمى ما تطمع فيه المرأة في أي عهد من عهودها •

وبعد فهذه أمثلة بسيطة من نواحي العدل المختلفة ذكرناها على سبيل الاستشهاد بها على مدى اهتمام القرآن وحرصه على أقامة العدل واشاعة روح الود بين الناس جميعا وذلك لبناء المجتمع الموحد وايجاد الامة الواحدة التي عناها القرآن بقوله تعالى (وان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) •

وفي ظل هذه التشريعات الحكيمة العادلة رسم القرآن صورة للمجتمع القوي المتماسك الذي يستطيع أن يصمد في وجه الاحداث وان يقيم حضارته ويلعب دوره في تخليص الانسانية المعذبة وانقاذها مما تعانيه من البؤس والشقاء وما تقاسيه من الجور والحرمان •

٥ ـ المساواة :

ومن مظاهر امتياز التشريعات القرآنية ايضا انها أقرت مبدأ المساواة بين الناس جميعا بحسب طبيعتهم البشرية الواحدة واصلهم الانساني الواحد وذلك بان نظرت اليهم نظرة واحدة وعاملتهم على حسب قاعدتها المشهورة وشعارها الخالد •

(يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم)[٣٥] •

---

(٣٥) آية ١٣ سورة الحجرات

فسوت بين الناس من حيث خلقهم الاول وعناصرهم الاولى وليس ثمة تفاضل بينهم في انسانيتهم : وانما يحصل التفاضل بينهم على أسس خارجة عن الانسانية نفسها : على اساس كفاياتهم واعمالهم وما يقدمه كل واحد منهم لربه ونفسه ومجتمعه وتأكيدا لهذا المبدأ السامي الذي أقره القرآن الكريم قال الرسول صلى‌الله عليه وسلم في خطبة الوداع التي جعلها دستورا للمسلمين من بعده (يا ايها الناس ان ربكم واحد وان اباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لاحمر على أبيض ولا لابيض على احمر فضل الا بالتقوى الا هل بلغت اللهم فاشهد الا فليبلغ الشاهد منكم الغائب) .

وكان عليه الصلاة والسلام يجزع كثيرا عندما يسمع أن أحدا نفوه بما يشم منه رائحة التعصب للون أو لجنس لذلك نراه عليه الصلاة والسلام يغضب غضبا شديدا حين سمع مرة قول (أبي ذر) الصحابي المعروف (لبلال) يا ابن السوداء : فقال له موبخا اياه (طف الصاع طف الصاع يا أبا ذر ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل الا بالتقوى أو عمل صالح) فما كان من ابي ذر الا أن وضع خده على الارض واقسم على بلال أن يطأه بحذائه حتى يغفر الله له زلته هذه ويكفر عنه ما بدر منه من خلق الجاهلية الاولى وليس ذلك القول مجاملة من الرسول صلى الله عليه وسلم لبلال وانما هو مبدأ اساس وركن ركين من الدعوة الاسلامية أسسه القرآن الكريم واكده الرسول قولا وعملا فاين مدنية القرن العشرين من هذه المبادىء السامية التي لا تنظر في معاملتها للناس الى لون أو جنس أو شعب معين أو طبقة ممتازة بل تعامل الناس جميعا على قدم المساواة في القيمة الانسانية وفي الحقوق والواجبات ولقد حازت بسبب ذلك اعجاب المنصفين من غير المسلمين وتقديرهم فهذا (شبروك وليامز) صاحب دراسات شؤون الشرق الاوسط يقول مشيدا بهذه الناحية التي امتازت بها الشريعة الاسلامية عن غيرها من الشرائع الاخرى (ان هذه التقاليد يعني التقاليد الاسلامية تشمل

مبادىء المساواة بين الارواح الانسانية امام الله وتقرر أواصر الاخوة العالمية بين جميع المؤمنين بغير نظرا الى العنصر أو اللون كما تقرر فريضة الدفاع عن الضعيف وحمايته ممن يجورون عليه واغاثة المعوزين والمحرومين وبذل الحياة نفسها في سبيل الصراط المستقيم[٣٦] .

نكرر فنقول اين هذا مما هو مشاهد اليوم في بعض المجتمعات التي تزعم أنها قد وصلت في الحضارة الى اقصاها من تفريق وتمييز ومصادرة للحقوق والحريات فهذه امريكا زعيمة العالم الذي يقال عنه انه متحرر نطبق فيها رسميا قوانين التمييز العنصري التي تفرق بين ابناء المجتمع الواحد والدين الواحد في الحقوق وفي سائر مرافق الحياة : فالبيض بمقتضى هذه القوانين الجائرة هم سادة المجتمع الامريكي واما السود فهم في الدرجة الثانية أو هم في الهامش ان صح هذا التعبير .

وهذه روسيا : زعيمة العالم الاشتراكي كما يدعى : فانها تسير على النظام الطبقي وهو اختصاص بعض الطبقات على غيرها من طبقات المجتمع الاخرى بكثير من الامتيازات والصلاحيات وان كانت هذه الطبقة دون غيرها من الطبقات الاخرى علما وكفاءة وثقافة وهذه الطبقة هي طبقة (البرولتاريا) أي طبقة العمال ولا يخفى عليك ما تحدثه هذه الانظمة من الفتن والاحقاد والتفككات الاجتماعية التي حرص الاسلام ودستوره الخالد على القضاء عليها وذلك لايجاد المجتمع الموحد المتآخي المتآلف .

٦ ـ التكافل الاجتماعي :

وضع الاسلام أفضل واكمل نظام للتكافل الاجتماعي : والتكافل الاجتماعي : هو ان يكون أفراد الشعب في كفالة جماعتهم وان يكون كل قادر أو ذو سلطان كفيلا في مجتمعه يمده بالخير وان تكون كافة القوى الانسانية في المجتمع متعاضدة في المحافظة على صالح الافراد ودفع الاضرار

---

(٣٦) ما يقال عن الاسلام ص ١٣١ عباس محمود العقاد

عنهم والمحافظة على البناء الاجتماعي واقامته على اسس سليمة : ولقد عبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله الجامع (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا) وقوله (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) وبمثل هذه التعاليم التي أرسى قواعدها الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه اضافة الى الخطوط العامة التي وضعها القرآن الكريم بهذا الخصوص يتحقق المجتمع المثالي الفاضل الذي جاء الاسلام لتحقيقه واظهاره الى حيز الوجود: وهو المجتمع الذي تتعاون فيه كل القوى بحيث لا يطغى فريق على فريق أو فئة من الناس على آخرى : وأول مظاهر المجتمع الفاضل في الاسلام : هو وجود رأي عام فاضل يتعاون فيه اصحابه على الخير ودفع الشر حتى يكون المجتمع بيئة صالحة ترعرع في ظلها الفضيلة وتختفي من نورها الرذيلة : ولأجل تكوين الرأى العام الفاضل حث الاسلام على الامور الهامة التالية :

أولا ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاوجب بذلك اسداء النصح وتقديم الارشاد للمنحرفين والمتقاعسين عن اداء واجباتهم امام الله وامام مجتمعهم بل وللظالمين والضالين : ليقلع الظالمون عن ظلمهم والضالون عن ضلالهم وتيههم : ولقد مدح الله تعالى هذه الامة على تلك الصفة اى صفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله تعالى (كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله)[٣٧] .

ثانيا ـ الانفاق فاوجبه على الاغنياء للفقراء والمساكين من العاجزين عن الكسب والقادرين عليه من الذين لم يوفقوا للحصول على ما يسد حاجتهم ويزيل بؤسهم وشقاءهم من الاقارب وغيرهم كما أوجبه على اهل كل حي بان يساعد بعضهم بعضا وان يعيش بعضهم مع بعض في حالة تكافل وتعاضد وتعاطف وان يسد كل قادر منهم حاجة الآخرين من غير القادرين .

---

(٣٧) آية ١١ ـ آل عمران

ثالثا ــ رعاية الجار لقد رعت التعاليم الاسلامية الجار وأوصت به خيرا سواء كان قريبا ام بعيدا في اكثر من آية من ذلك قوله تعالى (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب)[٣٨] • كما أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالجار فقال (ليس منا من بات شبعان وجاره جائع) وقال (خير الاصحاب عند الله خيرهم لصاحبه وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره) والوصية بالجار عامة لا فرق فيها بين الجار المسلم وغير المسلم فقد روى أن عبدالله بن عباس كان عنده رجل وغلام له يذبح شاة فقال ابن عباس لغلامه ياغلام لا تنس جارنا اليهودي ثم عاد فكررها ثانية وثالثة فقال ارجل متعجبا كم تقول هذا يابن عباس فقال ابن عباس لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيورثه) •

رابعاً ــ أوجب الاسلام على بيت المال الانفاق على العاجزين عن الكسب وعلى الشيوخ الفانين وعلى اليتامى القاصرين وعلى النساء الارامل اذا لم يكن لواحد من هؤلاء من تجب عليه نفقته من أقاربه ويستوى في ذلك ايضا المسلم وغيره •

فقد روى الامام ابو يوسف أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بباب قوم وعليه سائل يسأل وكان شيخا ضريرا يبدو عليه انه ذمي فضرب عمر بعضده وقال : من أي اهل الكتاب أنت : فقال يهودي فقال وما الجأك الى ما أرى قال أسأل الجزية والحاجة والسن فاخذ عمر بيده وذهب به الى منزله واعطاه شيئا مما عنده ثم ارسل الى خازن بيت المال وقال له : انظر هذا وضرباءه[٣٩] فو الله ما أنصفنا الرجل أن اكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم (انما الصدقات للفقراء والمساكين) وهذا من المساكين من اهل الكتاب

---

(٣٨) آية ٣٦ ــ النساء

(٣٩) ضرباءه ــ امثاله واشباهه

ورفع عنه الجزية وعن امثاله[٤٠] .

خامساً : حرم الاسلام اكتناز الاموال وكل ما من شأنه تعطيل اموال المسلمين من التداول فيما بينهم ليعودها خيرها ونفعها على المجتمع بكافة افراده وطبقاته قال تعالى (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم)[٤١] .

فهذه بعض النماذج التي جاء الاسلام بها لبناء المجتمع المتكافل المتضامن الذي يتعاون افراده جميعا فيما يعود عليهم وعلى غيرهم من الامم بالخير والسعادة والامن والسلام .

٧ـ مبدأ الشورى :

ومن مظاهر امتياز التشريع القرآني انه اعتنى عناية كبيرة بالحرية السياسية وتقوم الحرية السياسية في الاسلام على مبدأ الشورى الذي جاء به القرآن الكريم بقوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضو من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله)[٤٢] .

وتطبيقا لهذا المبدأ السامي وانطلاقا من خلقه الكريم المطبوع على الايثار والتواضع واللين : كان يستشير اصحابه الكرام في المواقف التي لم ينزل بشأنها وحي من السماء .

فمن ذلك أخذه بمشورة (سلمان الفارسي) رضي الله عنه بحفر الخندق حول المدينة لحفظها من الاعداء الذين تجمعوا يوم الاحزاب ومن ذلك أخذه برأى (الحباب بن المنذر) بشأن تغيير مواقع الجيش في غزوة بدر : وغير ذلك من الاحداث التي رجع فيها الى استشارة اصحابه واخذ

---

(٤٠) الخراج لابي يوسف ص١٢٦
(٤١) آية ٣٤ ـ سورة التوبة
(٤٢) آية ١٥٨ ـ آل عمران

رأيهم فيها والشواهد على ذلك كثيرة فقد روى عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال (لم يكن أحد اكثر استشارة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم) •

وكانت الشورى سنة متبعة من بعده عليه الصلاة والسلام : فكان أبو بكر رضي الله عنه يستشير الصحابة فيما يعرض له من شؤون الجماعة الاسلامية وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يمنع كبار الصحابة من الخروج من المدينة وذلك لحاجته الى مشورتهم والرجوع اليهم في الامور المهمة ويمكننا على ضوء ما تقدم أن نقرر : بأن الحرية السياسية : قد عرفت في الاسلام باوسع معانيها واجلى صورها وان الاسلام قد سبق اليها قبل غيره بعدة قرون وأنه طبقها عمليا بعد ان أرسى قواعدها نظريا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين من بعده (وان الشورى) هي اساس ما يسمى في عصرنا الحاضر (بالديمقراطية) وان الديمقراطية التي يتغنى بها بعض الناس هي من أصل تعاليم الاسلام بناها على أسس سليمة تمنعها من الجنوح الى التسلط والفردية حيث حارب الاسلام الفردية والاستبداد بالرأي وهما ما يعبر عنهما (بالدكتاتورية) في عصرنا الحالي وخير دليل على ذلك أمر الله تعالى لنبيه الكريم صلوات الله وسلامه عليه باستشارة أصحابه بقوله تعالى (وشاورهم في الامر) ووصفه أمة نبيه بقوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم) وما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من الحث على التشاور والترغيب فيه بقوله (استعينوا على أموركم بالمشاورة) وقوله (ما تشاور قوم قط الا هدوا لأرشد أمرهم) •

وكان مسلكه عليه الصلاة والسلام مصداقاً لقوله فهو رغم عصمته ما كان يبرم أمرا دون مشورة أصحابه وكثيرا ما كان يعدل عن رأيه بناء على رأي معارض له من ذلك عدوله عن رأيه في ترتيب الجيش في غزوة بدر : لرأي الحباب بن المنذر : ومما تقدم يظهر لنا بوضوح ان الاسلام قد أصل ديمقراطية الحكم (بمبدأ الشورى) نظريا وعمليا وقدمها هدية كريمة

للانسانية المعذبة بأجلى الصور واسمى المعاني • فالحرية في الاسلام ليس مجرد شعارات ما تكاد تخرج من أفواه قائليها الا بددتها الرياح وليس مجرد نظريات ما تكاد تظهر الى الحياة الا واعتراها التغيير والتبديل كما انها ليست مجرد نزوات أوحت بها ظروف اجتماعية معينة أودعت اليها عوامل بيئية خاصة كما هي الحال في بعض المذاهب السياسية والنظم والنظريات الاجتماعية المادية كالشيوعية مثلا فانها نشأت نتيجة لظروف معينة واحوال خاصة جعلت مفهوم الحرية السياسية لدى المؤمنين بها محدودا ضيقا لا يتمتع به الا جماعة خاصة من ابناء المجتمع لذلك فانها ان صلحت لزمان فانها لا تصلح لزمان آخر وان لاءمت مجتمعاً فانها لا تلائم مجتمعا آخر •

كما ان الحرية في الاسلام ليست حكرا على جماعة سياسية دون غيرها كما هو الحال في العالم الرأسمالي الذي يتبع نظام الاحزاب وان الحرية السياسية وتقرير مصير الامة والمجتمع مرهون بيد الحزب الفائز في الانتخابات وغالبا ما يحصل الفوز نتيجة لمراوغة سياسية أو عملية اغرائية أو استغلال لبعض المرافق أو المشاعر الاجتماعية التي تكون على حساب باقي أفراد المجتمع وفئاته الاخرى •

ومن ذلك نرى الفرق شاسعاً بين مفهوم الحرية في الاسلام ومفهوم الحرية في غير الاسلام خصوصا اذا علمت ان الحرية السياسية في الاسلام عامة لكل اصحاب الحل والعقد والرأى الرشيد دون اي اعتبار آخر ما دام الهدف خير الامة ومصلحتها •

٨ ـ مكارم الاخلاق :

عني القرآن الكريم بالاخلاق عناية فائقة واهتم بها اهتماما كبيرا فلا تكاد تخلو سورة من سورة الشريفة من الحث على التحلي بخلق حميد أو التخلي عن خلق ذميم وما ذلك الا لأن الاخلاق شرط أساس لنجاح كل دعوة كريمة ودعامة مهمة من دعامات المجتمع الذي يروم الخير ويتطلع

الى السعادة ولذلك فان نجاح أي دعوة وصلاح اى مجتمع مرهون بمدى اهتمام تلك الدعوة بالناحية الاخلاقية ومدى اهتمام صاحب الدعوة وصدقه في دعوته الى تلك الناحية •

والمتتبع لسير الدعوة الاسلامية يجد أنها قد عنيت بالناحية الاخلاقية عناية كبيرة واهتمت بها اهتماما زائدا ويمكننا ملاحظة ذلك مما يأتي

أولا ـ شخص الداعي فلقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم على قمة الاخلاق الفاضلة فقد عرف منه الكرم والحياء واشتهر بالصدق والامانة حتى لقب (بالصادق الأمين) بل كان نموذجا أخلاقيا حتى أستحق ان يكون محلا للرسالة الخاتمة لرسالات السماء (الله اعلم حيث يجعل رسالته) كما استحق المدح والثناء على ما هو عليه من عظيم الاخلاق ومكارم الصفات بقوله تعالى (وانك لعلى خلق عظيم) •

ثانيا ـ سير الدعوة الاسلامية فلقد مرت الدعوة الاسلامية بمراحل ثلاث المرحلة الاولى هي مرحلة تصحيح العقيدة وهي مرحلة اساسية لما بعدها من المراحل الآتية لأنه لا يمكن بناء أي خلق فاضل وسلوك حميد أو بيان او بيان اي تشريع حكيم على معتقدات فاسدة وأوهام باطلة •

المرحلة الثانية ـ مرحلة تهذيب الاخلاق بازالة ما كان منها مرذولا وابقاء ما كان منها محمودا يشهد لذلك قوله عليه الصلاة والسلام (انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق) وهذه المرحلة أساس للمرحلة التي تليها •

المرحلة الثالثة ـ هي مرحلة (التشريع العملي) لأن ما تنطوي عليه هذه المرحلة من التكاليف والالتزامات لا يمكن أن تؤدى بصورة كاملة الا على اساس من الاخلاق الفاضلة : كما لا يمكن ان يقوم بها على اكمل وجه الا ذووا الهمم العالية والاخلاق السامية •

ثالثا ـ ما اشتمل عليه القرآن الكريم من الآيات التي تحث على التمسك

بمكارم الاخلاق وترغب فيها وتعد بالخير لمعتنقيها وتتوعد بالشر لمن حرم من التحلي بها : هذا ويمكننا استخلاصاً من شخصية الداعي وسير الدعوة وآيات كتاب الدعوة ـ أن نقرر بان الاخلاق ركن اساس من اركان الدعوة الاسلامية : وان الدعوة الاسلامية امتازت على غيرها من الدعوات الاخرى في هذه الناحية التي لابد من توافرها في أية دعوة اصلاحية تريد أن يكتب لها النجاح والاستمرار : ولقائل أن يقول : هل معنى ذلك أن الشريعة الاسلامية انفردت بتلك الناحية دون غيرها من الشرائع والمذاهب الاخرى ؟

فالجواب نعم : فبالنسبة للشرائع السماوية وان أشتملت على كثير من مكارم الاخلاق فانها قد تخلت عن كثير مما جاء به الاسلام في هذا المضمار .

فالناظر في الديانة المسيحية مثلا يجد انها وان اشتملت تعاليمها على كثير من المعاني الكريمة والصفات الحميدة الا انها قد تسامحت في بعضها الى درجة لا تقبلها التعاليم الاسلامية ولا ترضى بها النفوس من ذلك ما ورد في الانجيل من قوله (من ضربك على خدك الايمن فأدر له خدك الايسر) والاسلام يقول (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما أعتدى عليكم)[٤٣] فهو يرى مثل هذا التسامح منقصة ومذلة منافية لعزة المؤمن وكرامته وليس معنى ذلك ان الاسلام ضد التسامح أوانه لا يدعو اليه ولا يحبب فيه بل هو يدعو الى التسامح ويرغب فيه ما دام لم يتعارض مع كرامة المسلم وكبريائه قال تعالى (فمن عفا وأصلح فاجره على الله انه لا يحب الظالمين)[٤٤].

واما اذا أدى التسامح الى الحط من كرامة المسلم وعزته فان الاسلام يرفض هذا النوع من التسامح ويدعو معتنقه الى رد الاعتبار ومقابلته بمثله لان مقابلة العدوان بمثله والانتصار للنفس بدفع الظلم عنها ورفع الحيف

---

(٤٣) آية ٤٠ سورة الشورى
(٤٤) آية ١٩٤ سورة البقرة

الواقع عليها من صفات المؤمنين التي طالب الاسلام اتباعه بها وامتدحهم عليها قال تعالى (والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون)[٤٥] •

واما الديانة اليهودية فانها بما اتسمت به من شدة وبما درج عليه معتنقوها من الاعتداد بأنفسهم وعدم احترامهم لغيرهم من الشعوب وادعائهم أنهم شعب الله المختار جعلهم يفقدون كثيرا من مكارم الاخلاق فمال غيرهم ودمه وعرضه أمور لا اعتبار لها عند اليهود واما العهود والمواثيق فانها غير واجبة الوفاء بها عندهم هذا بالنسبة للاديان السماوية اما بالنسبة للمذاهب والنظريات الوضعية فانها خالية تماما من مكارم الاخلاق ومحاسن الصفات التي اسلفنا انها اساس للالتزام بكل عمل خير وفعل نبيل •

فالشيوعية مثلا قائمة على نظرية مادية فهي تقدس المادة وتحتقر كل ما عداها من دين وضمير وما ينشأ عنهما من خلق لأن الدين والضمير هما مصدر الخلق ومنبعه فمنهما تنشأ الاخلاق الفاضلة وبدونهما فلا أخلاق ولا قيم قال عليه الصلاة والسلام (من لا دين له لا خلق له) •

وعلى هذا فانه لا معنى للعفة في الشيوعية ولا مكان فيها للفضيلة ولا وجود فيها للمودة والصلة ولا مراعاة فيها للعهود والمواثيق واذا تركنا الشيوعية وولينا وجوهنا شطر الوجودية رأينا انها وان كانت مناقضة للشيوعية منهجا فانها تلتقي معها هدفا وهو القضاء على كل المعاني الشريفة والخلال الحميدة •

فالوجودية : تدعو معتنقيها الى تحقيق وجودهم أي الى تحقيق رغباتهم واشباع نزواتهم بأى صورة كانت وباي وسيلة شاؤا وعلى أي أسلوب يرونه مناسبا ومحققا لنزواتهم وموافقا لرغباتهم من غير نظر الى عرف أو مراعاة لتقاليد أو احترام لقانون فاذا شاءت لهم انفسهم السرقة سرقوا وان شاءت لهم الكذب كذبوا وان شاءت الفسق والفجور فسقوا وفجروا والعياذ بالله

---

(٤٥) آية ٣٩ سورة الشورى

ومما نقدم من المقارنة بين الاسلام من ناحية : والمسيحية واليهودية من ناحية أخرى كدين وبين الاسلام من ناحية : والشيوعية والوجودية من ناحية أخرى كتشريع ونظام : يتضح لنا سمو التشريعات الاسلامية في هذه الناحية أي الناحية الاخلاقية التي اعتمدها الاسلام واعتبرها اساساً من أسس نجاح دعوته العامة الخالدة .

٩ - الدوام والشمول :

ومما امتازت به التشريعات القرآنية : الدوام والشمول اما الدوام فلقد بقيت التشريعات القرآنية كما هي منذ أن نزلت على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرنا من الزمان محفوظة بحفظ الله لها مصونة من كيد الكائدين وعبث العابثين وستبقى كذلك الى أن يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون)[٤٦] .

واما الشمول : فهو وجه من وجوه امتياز التشريعات القرآنية أيضا وهو نوعان شمول هدف وشمول منهج : ونعني بالهدف هداية الناس جميعا باخراجهم من ظلمات الجهل والضلال الى نور الهداية والايمان كما نعني بالمنهج مجموعة الانظمة والتعاليم التي جاءت بها التشريعات القرآنية لبلوغ ذلك الهدف السامي الذي هو هداية الناس واصلاح احوالهم وتنظيم شؤونهم الدينية والدنيوية ويستدل لشمول (الهدف) بقوله تعالى (قل يا ايها الناس أني رسول الله اليكم جميعا)[٤٧] الآية وقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا) الآية[٤٨] وقوله عليه الصلاة والسلام (بعثت الى الناس كافة بعثت الى الاحمر والاسود) الحديث ويستدل ايضا بما ثبت تأريخيا من أن الرسول صلى الله عليه وسلم حين استقر بالمدينة

(٤٦) آية ٩ سورة الحجر
(٤٧) آية ١٥٨ سورة الاعراف
(٤٨) آية ٢٨ سورة سبأ

واستتب له الامر فيها ارسل رسلا وبعث معهم كتبـــا الى الملوك والأمراء المجاورين للجزيرة العربية يدعوهم فيها الى الهداية بهدى الاسلام والى الدخول في الدين الجديد والاقلاع عما هم عليه من الشرك وعبادة الاوثان: فثبت أنه ارسل كتابا بهذا المعنى الى كسرى ملك الفرس : وكتابا الى هرقل ملك الروم : وكتابا الى نجاشي الحبشة وكتابا الى مقوقس مصر فمنهم من عرف الحق ورد ردا هيناً ومنهم من غلبت عليه طبيعة العناد وأخذته العزة بالأثم مثل كسرى ملك الفرس الذي القى بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الارض وهدد وتوعد فكان ما كان من دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم : عليه وانهيار ملكه وقتله وغير ذلك مما حفلت به كتب التأريخ وما لو تتبعناه لخرجنا عن موضوعنا الذي بين أيدينا آلا وهو بيان عموم وشمول التشريعات القرآنية الذي ثبت بالكتاب والسنة وبما علم من اجـــراءات الرسول صلى الله عليه وسلم التي اتخذها لذلك الغرض والتي منها ارسال الكتب المشار اليها آنفا •

واما شمول (المنهج) فهو يتمثل باحاطة التشريعات القرآنية بجميع شؤون الحياة الدينية والدنيوية السياسية والاقتصادية والحربية والاخلاقية والاجتماعية كتنظيم علاقة الفرد بأسرته وعلاقة الاسرة بالمجتمع وعلاقـــة المجتمع بغيره من المجتمعات الاخرى : وعلاقة المحكوم بالحاكم والحاكـــم بالمحكوم وبيان حقوق كل منهما وواجباته نحو وطنه وامته وخالقه ودينـــه وصفوة القول : فان التشريعات القرآنية قد احاطت بجميع مرافق الحيـــاة وشملت جميع نواحيها صغيرها وكبيرها عظمها ودقيقها قال تعالى (ونزلنـــا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين)[٤٩] •

وقال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء)[٥٠] •

---

(٤٩) آية ٨٦ سورة النحل

(٥٠) آية ٣٨ سورة الانعام

كل ذلك بروح تشريعية مثالية ونظرة موضوعية واسعة لا تدنو منها فضلا عن أن تضارعها أية تشريعات أخرى ولقد شهد بذلك المنصفون من غير المسلمين ونسوق اليك ما قاله احدهم وهو (باتين) في سلسلة كتبه عن أفريقيا وسبب انتشار الاسلام فيها : قال (باتين) ان انتشار الاسلام اذا روجعت اسبابه جميعا انما هو نتيجة لا محيد عنها لانتشار حضارة انسانية ممتازة لم تكن حضارة في العالم تضارعها أو تقوى على مغالبتها وقد كان امتياز حضارته كافيا لسيادته على العالم المعمور والمجهول ثم قال : ومثل هذه الحضارة لا سبيل الى حصرها في بقعة محدودة من العالم وان انتشار الاسلام انما هو في حقيقته انتشار حضارة جديرة بالانتشار وهو حركة من حركات التوسع الاممي تبعثها دواعي النشاط التي تمدها المعرفة وتشحذها العقيدة التي تسود الدنيا (٥١) .

فهل بعد هذه الشهادة من شهادة ؟ نعم ان هناك من الشهادات على سعة الاسلام وشمول تعاليمه وامتياز تشريعاته مالا يحصرها العد ومالا يسع لذكرها المجال : والفضل ما شهدت به الاعداء .

ومما تقدم مما استطعنا ذكره من مزايا التشريعات القرآنية يتبين لنا ان الاسلام قد قدم حلا كاملا لمشاكل الحياة عقيدة وشريعة لن يضل من اهتدى بها الى يوم الدين وما احوج البشرية اليوم الى تلك التعاليم الى تعاليم السماء التي تستمد منها الرشد والطمأنينة والخير والسلام .

وختاما فان القرآن الكريم كتاب هداية وتشريع أودع الله تعالى فيه من الاحكام التشريعية والقواعد التنظيمية : ما كان مصدرا لجلال قدره ومبعثا لروعة تعاليمه وعنصرا هاما من عناصر تفوقه على كل ما عداه من النظم والتشريعات التي عرفتها الانسانية في عهودها المختلفة وذلك لما اتسمت به التشريعات القرآنية من المرونة واليسر والشمول لكافة متطلبات الحياة

---

(٥١) ما يقال عن الاسلام ص١٠٨ عباس محمود العقاد

الدينية والمدنية مما جعلها ملائمة للفطرة الانسانية صالحة لكل زمان ومكان٠
وان ما قدمناه من نماذج ما هو الا قليل من كثير وغيض من فيض مما انطوى
عليه القرآن الكريم من التشريعات السامية قصدنا به تأييد ما قررناه من ان
التشريع القرآني وما اتصف به من الروعة والجلال والابداع من اهم
اسباب استمرار التحدي والاعجاز بالقرآن الكريم ٠

خصوصا اذا علمنا ان الهدف من انزال القرآن (هو هداية الناس
وتنظيم شؤونهم الدينية والدنيوية) وعلمنا ان الهداية لا تفرض سلطانها
على القلوب ولا تجتلب الاحترام والاعجاب الا اذا توفرت لها أسباب السمو
والامتياز وهذا ما ظفرت به تشريعات القرآن التي كانت ولاتزال موضع
اعجاب المنصفين وتقديرهم من مسلمين وغيرهم والتي لا يحط من قدرها
ولا يقلل من قيمتها (تعطيلها) عن تسيير دفة الحياة الانسانية وتنظيم شؤونها
التي هي اشد ما تكون حاجة اليها لاسيما في هذا العصر الذي استعبد فيه
الانسان اخاه الانسان والذي أصبح فيه الحق تابعا للقوة ٠

فهي لاتزال المعين الذي لا ينضب تمد الانسانية متى شاءت بكل ما
تحتاج اليه من اسباب السعادة والرقي والتقدم ٠

هذا ونسأله تعالى أن نكون قد وفقنا لما قصدنا فانه خير مسؤول
واكرم مأمول ٠

الوقف بين الاستبدال والتأبيد

بقلم : الدكتور محمد عبيد الكبيسي
عميد كلية الامام الأعظم

اتجه ديوان الاوقاف في الآونة الاخيرة نحو استبدال بعض الموقوفات، مما لا نفع فيه ، أو مما لا تناسب بين قيمته وريعه . وغالبا ما يجرى الاستبدال بالنقد : الذي يرصد لشراء أملاك ، أو انشاء عمارات تعتبر وقفا بدل ذلك الذى استبدل .

وهذا الاجراء استتبع جدلا وخلافا في الرأى حول شرعيته أو عدم شرعيته ، وحول موقف المجتهدين في الفقه الاسلامي منه .

ونريد في بحثنا هذا أن ندرس أمر الاستبدال من وجهة النظر الفقهية ونستعرض الآراء فيه وأدلة كل رأى ، لنرجح ما يعضده الدليل ويتفق مع القواعد الكلية ومقاصد الشريعة العامة . وسنتناول الموضوعات التالية :ـ

١ ـ تعريف الوقف .
٢ ـ تأريخ نشأته .
٣ ـ حكمه .
٤ ـ أدلة مشروعيته .
٥ ـ لزومه وتحديد من له ملكيته .
٦ ـ استبداله .
٧ ـ ما يجرى عليه العمل في العراق .

لعلنا بهذا الذى نقدمه ، نساهم باضافة زيت يضيء ظلام هذا الموضوع

الذي كثر فيه القول والتقول ، وكان ذريعة يتخذها بعض الناس للطعن والاتهـــام •

١ ـ تعريف الوقف :

هو لغة الحبس ؟ يقال : وقفت الشيء أقفه وقفا • ولا يقال : أوقفت ، الا على لغة رديئة[١] •

أما في اصطلاح الفقهاء ، فان عباراتهم في التعريف قد تفاوتت تبعــا لتفاوت نظرتهم الى الوقف من حيث اللزوم وعـدم اللزوم وبقاء الملكيـة للواقف وعدم بقائها •

فذهب مالك ـ في المشهور عنه ـ وابو حنيفة : الى أن الوقف هــو حبس العين على ملك الواقف والتصدق به[٢] • وبقريب من هذا عرفــه ابن عرفة المالكي[٣] فقال : الوقف مصدرا : اعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرا • واسما ما اعطيت منفعته مدة وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيه[٤] •

وذهب صاحبا ابي حنيفة وجمهور الفقهاء الى أن الوقف حبس العين على حكم ملك الله تعالى[٥] •

---

(١) لسان العرب : ١١/٢٧٦ ، والقاموس المحيط : ٣/٢٥٠ • والمغنـي لابن قدامة : ٥/٤٨٩ • وقارنة بما ذكـره السرخسي في المبسوط : ١٢/٢٧ •

(٢) راجع المبسوط : ١٢/٢٧ • والزيلعي على الكنز : ٣/٣٢٥ •

(٣) محمد بن محمد بن عرفة امام تونس وعالمها المتوفى سـنة ٨٠٣هـ • انظر الديباج المذهب : ٣٣٧ • والضوء اللامع : ٩/٢٤٠ •

(٤) راجع شـرح الرصـاع للحـدود : ٤١١ • والخرشي على خليـل : ٧/٧٨ •

(٥) الزيلعي على الكنز : ٣/٣٢٥ • والمبسوط ق ١٢/٢٨ • والام للشافعي: ٣/٢٧٦ • وقليوبي وعميرة : ٣/٩٧ •

وذهب أحمد بن حنبل والامامية : الى أن الوقف حبس العين على ملك الموقوف عليهم • وعبارة المغنى : الوقف تحبيس الاصل وتسبيل الثمرة • وعبارة المحقق الحلي[٦] : الوقف عقد ثمرته تحبيس الاصل • أي جعله على حالة لا يجوز التصرف فيه شرعا على وجه ناقل له عن الملك الا ما استثني[٧] •

٢ ـ تاريخه :

الوقف بالمعنى الذى استقر عليه عند جمهور الفقهاء كان معروفا عند الامم قبل الاسلام وان لم يسم بهذا الاسم • ذلك لأن أماكن العبادة في مختلف الديانات كانت موجودة مع ما رصد عليها من أموال ذات غلة ينفق منها على القائمين على هذه المعابد • وتعتبر الكعبة من أول ما عرف من الاحباس اذ بناها نبي الله ابراهيم الخليل وولده اسماعيل لتكون مثابة للناس وأمنا • وهذا يعتبر نوعا من انواع الوقوف الذى عرفته الشريعة الاسلامية وأقرته •

وقد عرف المصريون القدماء نظام الوقف على الاسرة • فقد وجد في اوراق البردى صورة عقد هبة صدر من شخص لابنه الاكبر وأمره بصرف الغلات لاخوته على أن تكون الاعيان غير قابلة للتصرف فيها[٨] • وهذا قريب من الوقف الذري في الفقه الاسلامي •

وقد عرف العرب في الجاهلية نوعا من الاحباس كانوا يجعلونه للأوثان ، وقد جاء كتاب الله بابطال هذه الاحباس وردها • فقال سبحانه « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام • ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون »[٩] •

---

(٦) جعفر بن الحسن الهذلي الحلي المتوفى بالحلة سنة ٦٧٦هـ • انظر روضات الجنات : ١/١٤٦ • والذريعة : ٢/١٨٦ •

(٧) المغني : ٥/٤٨٩ و ٤٩٢ • وشرائع الاسلام : ٢/٢١١ و ٢١٨ •

(٨) راجع تاريخ القانون للاستاذ الدكتور شفيق شحاته : ٣٢ـ٤٧ •

(٩) سورة المائدة : ١٠٣ • وراجع القرطبي : ٦/٣٣٥ـ٣٣٧ •





وعلى فرض التسليم بان شريحا منع الوقف لعدم مشروعيته ، فانـــه يكون رأيا له خالف به الجمهور الذين ذهبوا الى مشروعيته •

٤ ـ ادلـة المشروعيـة :

الأصل في مشـــروعية الوقف ما روى عبدالله بن عمـر أن عمـر ـ رضي الله عنه ـ أصاب ارضا من ارض خيبر ـ فقال : يارسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ اصبت ارضا بخيبر لم اصب مالا قط انفس عندى منه • فما تأمرني ؟ فقال : ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها ، فتصدق بها عمر على ان لا تبـاع ولا توهب ولا تورث في الفقـراء وذوى القربى والـرقاب والضيف وابن السبيل • لا جناح على من وليها ان يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول[١٨] •

وما روى عن عثمان بن عفـــان رضي الله عنه أنه قـــال : ان النبي عليه السلام قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة ، فقال : من يشتري بئر رومة فيجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة ؟ فاشتريتها من صلب مالي[١٩] •

الى آثار أخر مشهورة عن صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام في مباشرتهم للوقف وتعاملهم به من غير نكير • وفي هذا يقول جابر : لم يكن احد من اصحاب النبي ذو مقدرة الا وقف[٢٠] •

ويمكن ان يعتمد في الاستدلال على ما روى عن النبي عليه السلام انه

---

(١٨) راجع فتح البـارى : ٢٨٣/٦ و ٣١٢ و ٣١٣ • ونيل الاوطـــار : ١٢٧/٦ والمحلى : ١٨٠/٩ والبحر الزخار : ١٤٧/٤ والام : ٣٧٥/٣• والمغني : ٤٨٩/٥ • والخصاف : ٥ • ونصب الراية : ٤٧٦/٣ •

(١٩) نيل الاوطار : ١٢٧/٦ـ١٢٨ و ١٣١ • ونصب الراية : ٤٧٧/٣ • والبحر الزخار : ١٤٧/٤ •

(٢٠) المغني : ٤٨٩/٥ • وراجع المحلى : ١٨٠/٩ وما بعدها • والخصاف : ٩ـ١٧ • والقرطبي : ٣٣٩/٦ •

قال : اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة اشياء : صدقـة جارية ، او علم ينتفع به ، او ولد صالح يدعو له[٢١] • فالصدقة الجارية المذكورة في الحديث تتحقق في الوقف : اذ هو نوع من الصدقات •

٥ ـ لزومـه ، وملكيتـه :

أبرز الآثار المترتبة على الاختلاف في تعريف الوقف امران • احدهما: لزوم الوقف ـ بمعنى عدم جواز التصرف فيه ببيع او شراء او هبة او أرث ونحوه من قبل الواقف او الموقوف عليه او ناظر الوقف ـ او عدم لزومه •

الثاني : ملكية الموقوف • اتبقى للواقف ، او هي للموقوف عليـه ، او هي لله تعالى ؟ وسنبحث موقف الفقهاء المجتهدين من هذين الأمرين كما يلي :

١ ـ ابو حنيفة :

رأينا ان الامام يعرف الوقف بأنه حبس العين على ملك الواقف والتبرع بريعها لجهة من جهات الخير في الحال او في المآل •

ويتضح من هذا التعريف أن عقد الوقف غير لازم ، وان العين الموقوفة باقية على ملك الواقف • فللواقف الرجوع عن الوقف والتصرف فيه ببيع او برهن او غير ذلك[٢٢] •

وقد استدل الامام علي ما ذهب اليه بالمنقول والمعقول :

اما المنقول : فمـا رواه ابن عبد البر عن الزهـــري[٢٣] : ان عمر

---

(٢١) نيل الاوطار : ٦/١٢٧ • والمغنى : ٥/٤٨٩ •

(٢٢) المبسوط : ١٢/٢٧ •

(٢٣) ابن عبد البر الحافظ يوسف بن عبدالله القرطبي المتوفي بشاطبـــة سنة ٤٦٣هـ • انظر بغية الملتمس : ٤٧٤ والوفيـــات : ٢/٣٤٨ • والديباج : ٣٥٧ • والزهرى محمد بن شهاب ، اول من دون الحديث، وأحد اكابر الحفاظ والفقهاء من التابعين المتوفى بالحجاز سنة ١٢٤هـ انظر الوفيات : ١/٤٥١ وتهذيب التهذيب : ٩/٤٤٥ •




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الثالث : ان يخرج الواقف وقفه مخرج الوصية كأن يقول : اذا مت فأرضي هذه موقوفة على الفقراء ، « أو هي وقف بعد موتي على الفقراء ». واللزم في هذه انما هو بالنظر الى الورثة فيما يخرج من الثلث اذا مات الواقف مصرا على وقفه ، اما اذا رجع فتبطل الوصية من الاساس(٣٠) .

٢ ـ **مالك بن انس :**

يعرف الامام مالك الوقف بأنه حبس العين على ملك الواقف ، بحيث يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، وذلك بقطع التصرف في رقبته .

فيتضح من هذا ان مالكا يرى لزوم الوقف وعدم صحة التصرف فيه. وهو ما ذهب اليه جمهور الفقهاء . لكنه خالفهم في مذهبه الى ان الموقوف لا يخرج عن ملك الواقف ـ وهو الذي ذهب اليه ابو حنيفة ـ .

وتظهر فائدة استمرار ملك الواقف له في ان له الولاية الدائمة على الموقوف ، فله ان يمنع عنه من شاء ، وان يذهب في اصلاحه والنظر فيه كما يشاء . ولما كان القول بان الوقف حبس على ملك الواقف : يوهم ان للواقف الغلة ، اذ هي فائدة الملكية : نص فقهاء المذهب المالكي على انها مملوكة للموقوف عليه(٣١) .

٣ ـ **الشافعي :**

يعرف الامام الشافعي الوقف بانه حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح .

فيتضح من هذا ان اشتراط قطع التصرف في الموقوف داخل في قوام التعريف فيترتب عليه لزوم الوقف ، وانقطاع تصرف الواقف فيه ، ويزول ملكه عن العين وتنتقل الى الله تعالى ، لان المالك حبس العين وسبل منفعته

---

(٣٠) المبسوط : ١٢/٢٧ . والزيلعي على الكنز : ٣/٣٢٦ . ومجمع الانهر : ١/٧٤٠ .

(٣١) راجع الخرشي على مختصر خليل : ٧/٧٨ و ٩٨ .

على وجه القربة فازال الملك الى الله تعالى كالعتق[٣٢] .

والى هذا ذهب محمد بن الحسن وابو يوسف والزيدية[٣٣] .

٤ ـ احمد بن حنبل :

يعرف الامام احمد الوقف بانه حبس مال على الموقوف عليه بحيث يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه ، وذلك بقطع التصرف في رقبته .

فيتضح انه ذهب مذهب الجمهور في لزوم الوقف وقطع تصرف الواقف فيه ، لكنه اختلف عنهم في مذهبه الى ان الملكية تنتقل الى الموقوف عليه . يقول ابن قدامة[٣٤] : (وينتقل الملك في الموقوف الى الموقوف عليهم في ظاهر المذهب ، قال احمد : اذا وقف داره على ولد اخيه صارت لهم ، وهذا يدل على انهم ملكوه)[٣٥] . وذهب الى هذا المحقق الحلي من الامامية ، فقد ورد في كتاب الشرائع قوله : (الوقف ينتقل الى ملك الموقوف عليه ، لان فائدة الملك موجودة فيه ، والمنع من البيع لا ينافيه)[٣٦] .

فيتضح من العرض الذي قدمناه ان الفقهاء كلهم ـ عدا الامام ابي حنيفة ـ ذهبوا الى لزوم الوقف : فلا يباع ولا يوهب ولا يورث لا من قبل

---

(٣٢) قليوبي وعميرة : ٣/٩٧ و ١٠٥ . وعبارة المهذب ١٢/٤٤٢ . (ويزول ملكه عن العين ، ومن الاصحاب من خرج قولا آخر انه لا يزول ... والصحيح هو الاول ... واختلف اصحابنا فيمن ينتقل الملك اليه ، فمنهم من قال ينتقل الى الله تعالى قولا واحدا ... ومنهم من قال قولان : احدهما أنه ينتقل الى الله تعالى وهو الصحيح .... والثاني انه ينتقل الى الموقوف عليه) .

(٣٣) مجمع الانهر : ١/٧٤١ . والهداية : ٣/١١ . والبحر الزخار : ٤/١٤٩ .

(٣٤) عبدالله بن احمد بن محمد المقدسي من اكابر الحنابلة المتوفى سنة ٦٢٠هـ انظر الشذرات : ٥/٨٨ . ومرآة الزمان : ٨/٦٢٧ .

(٣٥) المغني : ٥/٤٩٢ .

(٣٦) شرائع الاسلام : ٢/٢١٨ .





المسجد كالمسجد ، على ان الجمهور لا يقولون بانتقال الملكية الى غير مالك ، بل يرون ان الملكية تنتقل الى مالك هو الله تعالى او الموقوف عليهم ـ على اختلافهم في ذلك ـ وهو الذى يمكن ان نعبر عنه بعبارة عصرنا : ان الملكية في الوقف انما هي ملكية لشخص معنوي ، لذا فهي ليست سائبة[٤٤] •

٢ ـ ان حق الواقف في نصب الولاية على الموقوف وتوزيع ريعه وما الى ذلك لا يستلزم عدم لزوم الوقف أو بقاء الملك له ، فالقرابين والضحايا تصير الى الله تعالى وتخرج عن ملك صاحبها باراقة دمها مع ان صاحبها يتصرف فيها بالاكل والاطعام والتصدق ، وهذه ولاية خولها له الشارع ، فليكن أمر الوقف كذلك[٤٥] •

٣ ـ ان استمرار الأجر للواقف ليس فرعا عن استمرار ملكه للعين ، بل هو فرع عن استمرار وجود العين الموقوفة التي تصدق بها ، والثاني لا يستلزم الاول بحال •

وواضح ان الأدلة العقلية التي تمسك بها الامام ابو حنيفة انما تنصب على دعوى بقاء الملك للواقف في الوقف ، ولكن من أين له الدليل على اثبات التلازم بين بقاء الملك وانتفاء اللزوم ؟ ، فلا يمكن ان تكون دعواه صحيحة الا اذا دلل على ان بقاء الملك للواقف ينافي اللزوم ، وادلته كما رأينا لم تنتج هذه ابدا! كيف وقد رأى الامام مالك وبعض الامامية ان الوقف لا يخرج عن ملك الواقف وهو في الوقت نفسه لا يباع ولا يوهب ولا يورث ، وقد قرر فقهاء المذهب الحنفي لذلك نظيرا في المدبر وام الولد[٤٦] •

الترجيـــح :

بالتأمل فيما عرضناه من ادلة يتضح رجحان قول جمهور الفقهاء بلزوم

(٤٤) مقارنة المذاهب في الفقه : ١٢٦ • والقانون المدني م ٤٧ ف هـ •
(٤٥) المرجع السابق : ١٢٦ •

الوقف ، ذلك ان قول ابن عمر : فتصدق بها عمر أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث(٤٧) انما يمثل الجانب التطبيقي الذي فعله عمر للجانب التعليمي من رسول الله عليه السلام ، وهو دليل لا يقبل الشك على ان الموقوف يمتنع التصرف في عينه ، وهو الحاجز الذى يفصل الوقف عن أوجه الصدقات الاخـرى .

وقد لاحظ صاحبا ابي حنيفة هذا المعنى في دلالة الحديث فاتفقا مع الجمهور ، بل ان ابا يوسف روى عنه أنه قال : لو بلغ ابا حنيفة هذا الحديث لقال به ورجع عن بيع الوقف(٤٨) .

وأمر لابد ان نلحظه في الترجيح وهو ان اكثر الادلة التي احتج بها الامام ابو حنيفة تنصب على دعوى استمرار ملكية الواقف للموقوف ، وقد اوضحنا ان بقاء الموقوف على ملكية الواقف لا يستلزم ان يكون الواقف حر التصرف بعينه ، فهي اذاً أدلة لا تنتج الدعوى الاساسية التي تمسك بها وهي عدم لزوم الوقف .

وأخيرا : فان القول بعدم اللزوم وبجواز تصرف الـواقف بالموقوف انما يؤدي الى الحـكم بان عقـد الوقف عقد جائز ، والحـكم بفصله عن جميع نظائره كالهبات والصدقات التي تعتبر عقودها لازمة لا ينبغي الرجوع فيها الا في حالات استثنائية . وهـذا الفصـل والتفريق ، لا دليل عليـه ولا موجب يقتضيه .

---

(٤٦) استحسن الكمال بن الهمام هذا الرأى ووجهه بما خلاصته : ان ملك الواقف ثابت قبل الوقف بيقين ومنع التصرف بالبيع ونحوه أثبته حديث عمر وعمل المسلمين فليثبت ذلك القدر ، اما الملك فلم يوجد ما يدل على ازالته بل وجد في بعض روايات حديث عمر ما يدل على بقائه على ما كان وهو قول النبي عليه السلام : ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها ، فانه ظاهر في التصدق بالغلة مع بقاء الملك ، وكذلك المعنى المعقول الذى تمسك به الجمهور لا يدل الا على اللزوم فقط .

(٤٧) من لفظ رواية البخارى . فتح البارى : ٦/٢٨٤ .

(٤٨) انظر المبسوط : ١٢/٢٨ ، ونيل الاوطار : ٦/١٢٩ .



وذهب الحنابلة الى جواز استبدال مسجد انتقل أهل القرية عنه وصار في موضع لا يصلى فيه ، بان يباع ويصرف الثمن الى مسجد آخر[٥٣] .

وقد رد ابن قدامة على محمد بن الحسن فيما ذهب اليه فقال : ولنا على محمد بن الحسن أنه ازالة ملك على وجه القربة فلا يعود الى مالكه باختلاله وذهاب منافعه كالعتق[٥٤] .

واما الحالة الثانية وهي ان يضيق المسجد بأهله ولم يمكن توسيعه في موضعه فان الحنابلة ذهبوا فيها الى جواز الاستبدال واضافة الثمن الى انشاء مسجد آخر[٥٥] .

ولمحمد بن الحسن رأى قريب من هذا وهو ان المسجد اذا ترك الناس الصلاة فيه بالجماعة يخرج من ان يكون مسجدا ، فاذا لم يعرف له بان ، وبنى الناس مسجدا آخر ثم اجمعوا على بيعه واستعانوا به في ثمن المسجد الآخر ، فلا بأس بذلك[٥٦] .

تبقى الحالة الثالثة ، وهي ان تقوم مصلحة تدعو الى التصرف بالمسجد بأخذه كله أو بعضه للطريق العام ، او ببيع بعض عرصته لاتمام بنائه .

وذهب الحنابلة ومحمد بن الحسن من الحنفية وبعض المالكية الى جواز ذلك . وفي هذا يقول ابن قدامة : أو مسجد ... لم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه الا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته[٥٧] : وجاء في مجمع الانهر : لو ضاق الطريق وبجنبه مسجد واسع مستغنى عنه يوسع الطريق منه لان كليهما للمسلمين[٥٨] .

---

(٥٣) المغني : ٥/٥١٧ والزيلعي : ٣/٣٣١ .
(٥٤) المغني : ٥/٥١٩ .
(٥٥) المغني : ٥/٥١٧ .
(٥٦) المبسوط : ١٢/٤٣ . والزيلعي : ٣/٣٣٠ .
(٥٧) المغني : ٥/٥١٧ .
(٥٨) ٢/٧٥٦ . وراجع الزيلعي على الكنز : ٣/٣٣١ . وانظر الدسوقي على الشرح الكبير : ٤/٩٢ .

ويبدو ان من ذهب الى هذا فانما بنى مذهبه على المصلحة ، أو الضرورة ، وعلى ان حرمة المسجد لا تبقى بعد صرف النظر عن اعتباره مسجدا ، لذا قال الامام احمد : يحول المسجد خوفا من اللصوص ، واذا كان موضعه قذرا ، ونص على جواز بيع عرصته . وتكون الشهادة في ذلك على الامام[59] . يؤيد هذا ان اكثر ما يذكره الفقهاء من احكام الوقف انما هو مستند الى رعاية المصلحة[60] .

وقد استدل الحنابلة بما روى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب الى سعد لما بلغه انه قد نقب بيت المال الذي بالكوفة : انقل المسجد الذي بالتمارين واجعل بيت المال في قبلة المسجد فانه لن يزال في المسجد مصل ، وكان هذا بمشهد من الصحابة ولم يظهر خلافه[61] .

وذهب الجمهور الى المنع من ذلك لتعلق القربة بالعرصة[62] . الا اذا قامت الضرورة وتحققت بيقين ، اذ الضرورات تبيح المحظورات ، والنظر في تحققها انما هو الى الولاة والفقهاء المجتهدين .

٢ - استبدال العقار ذي الغلة ، والمنقول .

تفاوتت مذاهب الفقهاء في استبدال الموقوف عقارا أو منقولا ، فمنهم من تشدد فيه فلم يبحه الا لضرورة ، ومنهم من اجازه اذا تحققت المصلحة ولو لم تكن هنالك ضرورة ، وسنعرض آرائهم ووجهات نظرهم على الوجه التالي :

أ - المالكية :

المالكية فرقوا بين العقار والمنقول :

---

(٥٩) المغني : ٥/٥١٨ .
(٦٠) البحر الزخار : ٤/١٦٦ .
(٦١) المغني : ٥/٥١٨ . والبحر الزخار : ٤/١٦٠ .
(٦٢) حاشية العدوى على الخرشي : ٧/٩٥ . والبحر الزخار : ٤/١٥٨ . والمغني : ٥/٥١٨ .

فأجازوا استبدال المنقول اذا تحققت المصلحة باستبداله ، جاء في مختصر خليل وشرحه :[63] وبيع مالا ينتفع بـه من غير عقار أي ان الموقوف اذا لم يكن عقارا اذا صار لا ينتفع به في الوجه الذى وقف فيه كالثوب يخلق والفرس يمرض وما اشبه ذلك فانه يباع ويشترى بثمنه مثله مما ينتفع به[64] .

بل انهم ذهبوا الى أبعد من هذا فنصوا على ان الموقوف اذا احتاج الى نفقة وكانت النفقة في بيت المال وليس فيه مال ، بيع وعوض به مالا يحتاج الى نفقة . كالفرس تكون وقفا على الغزو ـ فان نفقتها تكون في بيت المال ـ فاذا لم توجد بيع الفرس وعوض بثمنه سلاح مما لا يحتاج الى نفقة[65] .

اما اذا كان عقارا فالقاعدة ان لا يباع مطلقا . وفي هذا يقول الامام مالك : لا يباع العقار الحبس ولو خرب ، وبقاء أحباس السلف دائرة دليل على منع ذلك[66] .

الا انهم استثنوا من ذلك حالات الضرورة ، كتوسيع مسجد او مقبرة او طريق عام ، فأجازوا بيعه ، ولو بالاكراه اذا اقتضى الامر ، لأن هذه المصالح عامة للأمة ، واذا لم تبع الاحباس لأجلها تعطلت واصاب الناس ضيق ، ومن الواجب التيسير على الناس في عبادتهم ، وسيرهم ، ودفن موتاهم[67] . وفي هذا يقول الخرشي : تقدم ان الحبس لا يجوز بيعه ولو صار خربا الا العقار في هذه المسألة وهي ما اذا ضاق المسجد باهله

---

(63) خليل بن اسحاق بن موسى ولي الافتاء في القاهرة على مذهب الامام مالك وتوفي سنة ٧٧٦هـ . انظر الدرر الكامنة : ٢/٨٦ ، والديباج : ١١٥ .

(64) انظر الخرشي على المختصر : ٧/٩٤ـ٩٥ .

(65) الدسوقي على الشرح الكبير : ٤/٩٠ . والخرشي : ٧/٩٤ ، والمدونة: ٤/٣٤٢ .

(66) انظر المدونة : ٤/٣٤٢ .

(67) الدسوقي على الشرح الكبير : ٤/٩١ .

واحتاج الى توسعة وبجانبه عقار حبس او ملك : فانه يجوز بيع الحبس لأجل توسعة المسجد . وان ابى صاحب الحبس او صاحب الملك عن بيع ذلك فالمشهور انهم يجبرون على بيع ذلك ويشتري بثمن الحبس ما يجعل حبسا كالأول . ومثل توسعة المسجد توسعة طريق للمسلمين ومقبرتهم[٦٨] .

وظاهر كلامه ان الوقف لا يدخل في المسجد او الطريق الا بثمن ، مطلقا ، ومن المالكية من فرق بين ما اذا كان الموقوف عليهم معينين أو غير معينين .

فاذا كان الموقوف عليهم معينين ، فانه يدفع اليهم الثمن ، على أن يشتروا به عقارا يحل محل الأول بمصارفه وشروطه .

اما اذا كان الموقوف عليهم غير معينين ، كالفقراء مثلا : فانه لا يعوض بثمن : لأنه لم يتعلق به حق لمعين وما يحصل من الأجر لواقفه اذا ادخل في مسجد أو طريق عام أو مدفن اعظم مما قصد تحبيسه لأجله أولا[٦٩] .

ومن هذا يتضح ان المالكية اجازوا الاستبدال في العقار في الضرورات العامة ، أما فيما عداها فانهم لم يجيزوه حتى ولو تخرب الوقف واصبح لا يستغل في شيء . وقد قالوا : انما لم يبع العقار المحبس اذا خرب لأنه يجد من يصلحه بايجار سنين فيعود كما كان .

الا ان ابن رشد[٧٠] أفتى بان الارض المحبسة اذا انقطعت غلتها جملة ، وعجز عن عمارتها وكرائها ، فلا بأس بالمعاوضة فيها بمكان يكون

---

(٦٨) انظر شرحه على المختصر : ٩٥/٧ .

(٦٩) انظر الدسوقي على الشرح الكبير : ٩٢/٤ .

(٧٠) محمد بن احمد (الجد) قاضي الجماعة بقرطبة المتوفى بها سنة ٥٢٠هـ . انظر بغية الملتمس : ٤٠ . والديباج : ٢٧٨ .

حبسا مكانها ، ويكون ذلك بحـــكم من القاضي بعد ثبوت دلك السبب ، والغبطة في ذلك للمعوض عنه ، ويسجل ذلك ويشهد به[٧١] .

ب ـ الشافعيـة :

تشدد الشافعية في امر استبدال العين الموقوفة ، وكانهم رأوا ذلك سبيلا الى ضياع الاوقاف .

وبالرجوع الى كتب الشافعية وجدنا ان الصور التي يجرى البحث في مشروعية استبدالها أو عدم مشروعيته لا تعدو ان تكون نخلة فجفت أو بهيمة فزمنت أو جذوعا على مسجد فتكسرت . وهذه الصور التي انتفت المنفعة الاصلية منها هي التي دار خلاف الشافعية حولها . ولهم فيها وجهان :

الوجه الاول : المنع من بيعها واستبدالها ، بل تبقى محبوســـة على الانتفاع حتى لو أدى الانتفاع بها الى استهلاكها .

وفي هذا يقول الشربيني[٧٢] وهو يشرح عبارة المنهاج : ولو جفت الشجرة لم ينقطع الوقف على المذهب ، بل ينتفع بها جذعا » ، ما نصه : فان لم يمكن الانتفاع بها الا باستهلاكها باحراق او نحوه ففيه خلاف : قيل تصير ملكا للموقوف عليه لكنها لا تباع ولا توهب ، بل ينتفع بعينها كأم الولد ولحم الأضحية وصحح هذا ابن الرفعة .... فان قيل : يلزم عليه التنافي، اذ القول بان الوقف لا يبطل وتعود ملكا متنافيان : اجيب بان معنى عوده ملكا انه ينتفع به ولو باستهلاك عينه كالاحراق ، ومعنى عدم بطلان الوقف

---

(٧١) التاج والاكليل : ٤٢/٦ . والعدوى على الخرشي : ٩٥/٧ .

(٧٢) محمد بن احمد الخطيب الشربيني . فقيه شافعي من اهل القاهرة توفي سنة ٩٧٧هـ . انظر خطط مبارك : ١٢٧/١٢ . والشذرات : ٣٨٤/٨ .

انه ما دام باقيا لا يفعل به ما يفعل بسائر الامـلاك من بيع ونحوه ...
فلا تنافي[73] .

الوجه الثاني : جواز البيع لتعذر الانتفاع به كما شرطه الواقف .
وتوضيحا لهذا يقول الشيرازي[74] : فان قلنا تباع كان الحكم في ثمنه
حكم القيمة التي توجد من متلف الوقف[75] . وقد بين الشافعية ان القيمة
التي تجب بالاتلاف المضمون يلزم ان يشتري بها ما يكون وقفا مكان الذى
اتلف[76] . وهكذا هنا على هذا القول يجب ان يؤخذ بالثمن ما يحل محل
العين المبيعة .

وقد رجح اكثر الشافعية الوجه الاول القاضي بعدم انقطاع الوقف .
وهذا الذي ذكرناه انما هو في المنقول او ما هو في حكم المنقول ، اما العقار
فلم تتعرض له كتب الشافعية ، وكانهم ذهبوا الى أنه لا يمكن ان تسلب
منفعته بحال ، فما دام الأمر كذلك فلا يصح بيعه واستبداله ، لكن يمكن
عن طريق التخريج ان تجرى الخلاف في الارض التي سلبت منها المنفعة
بيقين ، الا انه يبقى في المذهب رجحان المنع من البيع والاستبدال .

رجح المنع من الاستبدال والبيع

جـ ـ الامامية :

موقف الامامية من بيع العين الموقوفة واستبدالها قريب مما ذهب اليه
الشافعية ، فقد ذهبوا الى ان الدار الموقوفة اذا تهدمت لم تخرج العرصة
عن الوقف ، هذا في العقار . اما المنقول ، فقد مثلوا له بنخلة انقطعت من

---

(73) مغنى المحتاج : ٢/٣٩١-٣٩٢ ، وراجع المهذب : ١/٤٥٥ . وقليوبي وعميرة : ٣/١٠٧-١٠٨ .

(74) ابراهيم بن علي الفيروز ابادى الذى بنى له النظام مدرسته النظامية ببغداد فكان يديرها الى ان توفي سنة ٤٧٦هـ انظر اللباب : ٢/٢٣٢. وابن السبكي : ٣/٨٨ . والوفيات : ١/٤ .

(75) المهذب : ١/٤٤٥ .

(76) مغنى المحتاج : ٢/٣٩١ .

الوقف ، وقد اختلفوا فيه : فمنهم من اجاز البيع ، ومنهم من منعه وهو الراجح ، يقول المحقق الحلي : ولو انقلعت نخلة من الوقف ، قيل : يجوز بيعها ، لتعذر الانتفاع الا بالبيع ، وقيل : لا يجوز ، لامكان الانتفاع بالاجارة للتسقيف وشبهه ، وهو اشبه(٧٧) .

الا أنهم خالفوا الشافعية في أمر الموقوف اذا جرى بين الموقوف عليهم خلاف يخشى منه خراب الوقف ، فانفردوا بالقول بجواز البيع ، وفي هذا يقول المحقق الحلي : ولو وقع بين الموقوف عليهم خلف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه(٧٨) .

أما اذا لم يقع اختلاف بين الموقوف عليهم ولم يخش خراب الوقف ولكن البيع انفع لهم فالوجه عند الامامية المنع من البيع ، وان كان هناك قول ضعيف بجوازه .

فكأن الامامية ذهبوا الى جواز بيع الموقوف اذا تحقق شرطان : احدهما : وقوع اختلاف بين من وقفت العين عليهم ، ثانيهما : ان يخشى من هذا الخلاف خراب الوقف .

وهذا الرأي يؤخذ عليه انه ممكن ان يكون بابا وذريعة مشروعة لبيع الوقف والتصرف فيه ، فاذا رغب الذين وقفت العين عليهم ببيعها ، تشاحنوا وتركوا رعاية العين الموقوفة ، فيباح البيع ، وبقليل من التأمل يبدو أن في هذا لتناقضا مع المبدأ المتشدد الذي يسود موقف الامامية من التصرف في الوقف .

يبقى بعد هذا ان نتساءل عن الثمن ، هل يوزع على الموقوف عليهم باعتبار ان الوقف ينتقل الى ملك الموقوف عليه وبعد بيع العين لا يكون هناك

---

(٧٧) شرائع الاسلام : ٢/٢٢٠-٢٢١ .

(٧٨) شرائع الاسلام : ٢/٢٢٠ .

وقف اذ هو لم يتناول القيمة ؟ هذا هو المتبادر من العبارة ، والظاهر من مقارنته بما ذهبوا اليه في الموقوف اذا جنى عليه واوجبت الجناية أرشا . فقد نصوا على ان الأرش للموقوف عليهم . وهل يشترى بالثمن ما يقوم مقام الهالك ؟ قيل نعم .

وقيل : لا بل تكون للموجودين من الموقوف عليهم . ويرى الحلي : ان هذا اشبه : لأن الوقف لم يتناول القيمة(٧٩) .

يظهر مما تقدم ان طابع المذاهب الثلاث هو التشدد في بيع الموقوف واستبداله ومنعه الا في حالات تدور في الأعم الأغلب على الضرورة .

ولم يرتض فريق من الفقهاء هذا التشدد ، ورأوا فيه افراطا قد يجر الى مفسدة ، كأن تبقى دور الوقف خاوية خربة ، أو تبقى اراضيها مهجورة ميتة لا زرع فيها ولا نبت مما يترتب عليه ضرر بالمستحقين وجهات البر والخير ، وضرر على الجماعة والمجتمع .

وهذا الفريق لم يخالف في ان الوقف ينبغي ان يكون مؤبدا ، لكنه رأى أنه اذا قام مانع من التأبيد فانه يمكن تأبيده على وجه يخصصه استيفاء الغرض ، وهو الانتفاع على الدوام في عين اخرى ، فالجمود على العين مع تعطلها تضييع للغرض ، وهذا مما شهد الشرع له بالاعتبار ، فالهدى - وهو ما يهدى الى الحرم من النعم - اذا اصابه عطب في الطريق يذبح في الحال وان كان يختص بموضع ، فلما تعذر تحصيل الغرض بالكلية استوفي منه ما امكن وترك مراعاة المحل الخاص عند تعذره ، لأن مراعاته مع تعذره تفضي الى فوات الانتفاع بالكلية ، فهكذا الوقف المعطل المنافع ، واصحاب هذا الاتجاه هم الحنابلة والحنفية ، وسنستعرض آراءهم كما يلي :

---

(٧٩) الشرائع : ٢/٢١٩ .

٥ ـ الحنابلة :

لم يفرق الحنابلة بين عقار ومنقول ، بل انهم اخذوا حكم العقار من المنقول ، فلما قام الاجماع الفقهي على ان الفرس الحبيس على الغزو اذا كبرت فلم تصلح للغزو وامكن الانتفاع بها في شيء آخر مثل ان تدور في الرحى أو يحمل عليها تراب او تكون رغبة في نتاجها : يجوز بيعها ، فما المانع من ان يقاس عليها ما يكون في معناها من منقول آخر أو عقار ؟ فالبيع والاستبدال يكون استبقاء للوقف بمعناه عند تعذر ابقائه بصورته .

واذا بيع هذا الوقف فأي شيء اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز ، سواء كان من جنسه أو من جنس غيره لان المقصود المنفعة لا الجنس[٨٠] .

ولكن ينبغي ان تصرف غلات البدل الى المصلحة التي حبست العين الاولى عليها[٨١] .

والذي له البيع والشراء في الاستبدال هو الحاكم اذا كان الوقف على مصلحة عامة . اما ان كان على معين فالذي يتولى الاستبدال ناظره الخاص ، ويحتاط الناظر بالحصول على اذن الحاكم له . يقول ابن النجار[٨٢]: ويبيعه الحاكم ان كان على سبل الخيرات ، والا فناظره الخاص ، والأحوط اذن حاكم له[٨٣] . وانما جعل الحنابلة الاستبدال للناظر اذا كان الوقف على معين لأنهم يرون ان الملك في الموقوف الى الموقوف عليهم[٨٤] .

---

(٨٠) المغني : ٥/٥١٨ و ١٩ ، ومنتهى الارادات : ٢/١٩ .

(٨١) المغني : ٥/٥١٩ .

(٨٢) محمد بن احمد بن عبدالعزيز . فقيه حنبلي مصري توفي سنة ٩٧٢هـ انظر كشف الظنون : ٢/١٨٥٣ والاعلام : ٦/٢٣٣ .

(٨٣) منتهى الارادات : ٢/٢٠ .

(٨٤) المغني : ٥/٤٩٢ .

وواضح ان ما تقدم من رأى للحنابلة انما هو في الموقوف اذا لم يعد صالحا للانتفاع به على الوجه الذى رصد من اجله •

اما اذا لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت ، وامكن بالاستبدال ان يدر على الموقوف عليه ثمرة اكثر : فان الحنابلة ذهبوا الى منع البيع والاستبدال : لأن الاصل عندهم تحريم البيع ، وانما أبيح صيانة لمقصود الوقف عن الضياع ، ومع الانتفاع به لا يضيع المقصود فلا يباح البيع[٨٥] • لكن اذا بلغ الموقوف في قلة الغلة الى حد لا يعد نفعا ، فان وجود تلك الغلة تعتبر كالعدم ، فيجوز عندئذ الاستبدال •

فنرى من هذا ان الحنابلة فتحوا باب الاستبدال وجعلوا المدار فيه على تحقيق المصلحة وتلبية داعية الضرورة •

ولم يغفلوا ـ وهذا منطلقهم ـ ان المصلحة قد تتحقق ببيع بعض الوقف لاصلاح باقيه • فنصوا على جواز ذلك • وفي هذا يقول ابن النجار : ويصح بيع بعضه لاصلاح باقيه ان اتحد الواقف والجهة ، ان كانا عينين أو عينا ولم تنقص القيمة ، والا بيع الكل[٨٦] •

هـ ـ الحنفيـة :

ذهب الفقهاء الاحناف الى ان بيع الموقوف المنقول جائز اذا تحققت المصلحة ببيعه ، فاذا كان الوقف دابة أو آلة زراعة فلم يعد صالحا للغرض الذى وقف من أجله جاز بيعه ، ويشترى بالثمن ما يقوم مقامه ويتحقق به الغرض[٨٧] •

اما العقار فقد ذكروا ان بيعه واستبداله يتصور في حالتين :

الاولى : ان يكون مشروطا في عقد الوقف • والثانية : ان لا يكون

---

(٨٥) المغني : ٥/٥١٩ •

(٨٦) منتهى الارادات : ٢/٢٠ •

مشروطا بل يدعو اليه خروج الوقف عن الانتفاع بالكلية ، أو امكان ان ستبدل بما يكون خيرا للوقف ، أى مع كونه منتفعا به في الجملة .

فالحالة الاولى : كأن يقول عند انشاء الوقف : أرضي وقف على ان ي استبدال غيرها بها ، أو على ان لي بيعها وجعل غيرها وقفا موضعها .

فذهب ابو يوسف وهلال[88] والخصاف[89] من الحنفيـــة الى ان الوقف صحيح والشرط صحيح . وهذا الرأى – وان خالف فيه محمد بن الحسن بقوله : ان الوقف صحيح والشرط باطل – : هو الذى عليـــه الفتـــوى[90] . قـــال الطرســـوسي[91] : والقـــول عنـــدنا ما قـــال ابو يوسف[92] .

وانما ذهب الحنفية – في الرأى الراجح – الى انفاذ اشتراط الاستبدال، لأن ذلك الشرط لا ينافي لزوم الوقف وتأبيده ، فاللزوم والتأبيد قد يتحققان بالاستبدال ، اذا ما تضاءلت غلة الوقف او انعدمت .

والاستبدال في هذه الحالة انما هو تنفيذ لشرط الواقف فيرجع اليه فيه بموجب ما أعطاه الشارع من ولاية خاصة ، فان اشترطه الواقف لنفسه فهو له ، وان جعله لمتولي الوقف فهو له ولو لم يستأذن القاضي[93] .

---

(87) الفتاوى الهندية : ٢/٣٠١ . وفتح القدير : ٥/٥٥–٥٦ .

(88) هلال بن يحيى بن مسلم البصرى من اعيان الحنفية المتوفى ســـنة ٢٤٥هـ . انظر الجواهر المضيئة : ٢/٢٠٧ والاعلام : ٩/٩٥ .

(89) احمد بن عمر الشيباني المتوفى ببغداد سنة ٢٦١هـ . انظر الجواهر المضيئة : ١/٨٧ . والاعلام : ١/١٧٨ .

(90) المبسوط : ١٢/٤١–٤٢ وفتح القدير : ٥/٥٨ .

(91) ابراهيم بن علي بن احمد قاضي دمشق . توفي فيها سنة ٧٥٨هـ . النجوم الزاهرة : ١٠/٣٢٦ ، وورد في الجواهر احمد بن علي والاول اصح فانظر : ١/٨١ .

(92) انفع الوسائل : ١٠٩ .

(93) فتح القدير : ٥/٥٩ . وانفع الوسائل : ١١١ .

واذا استبدل من له اشتراط الاستبدال مرة فليس له ان يستبدل مرة اخرى لانتهاء الشرط بمرة الا ان تذكر عبارة تفيد التكرار(٩٤) .

واذا باع الموقوف ، فان ما يشترى بثمنه من عقار يكون وقفا ، ولا يتوقف على ان يقفه بلفظ يخصه اذ هو بدل عما بيع(٩٥) .

وظاهر ان البيع والاستبدال في حالة اشتراطه انما هو تنفيذ للاشتراط، فلا يتوقف على نقص الغلات ولا على عدمها : اذ الحنفية رأوا ان شـرط الاستبدال بحد ذاته لما كان لا يبطل الوقف وجب اعتباره ، وفي هذا يقول الكمال ابن الهمام(٩٦) : هذا الشرط (الاستبدال) لا يبطل الوقف لأن الوقف يقبل الانتقال من ارض الى ارض ، فان ارض الوقف اذا غصبهـا غاصب واجرى عليها الماء حتى صارت بحرا لا تصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشترى بها أرضا اخرى فتكون وقفا مكانها ... ولا يقال حكم الوقف اذا صح الخروج عن ملكه فلا يمكنه بيعه ، لانا نقول : حكم ذلك على وجه ينفذ فيه شرطه الذي شرط في أصل الوقف اذا لم يخالف امرا شرعيا ، وقد بينا ان شرط الاستبدال لا يخالفه فوجب اعتباره(٩٧) .

لكن ينبغي ان يكون هناك ما يصون بيع الوقف واستبداله عن العبث او الغبن بأن يتحقق في الاستبدال معنى يقصد به مصلحة للوقف،ولا تنحصر المصلحة في تكثير الغلات ، بل قد تكون باستبدال عقار يعسر الاشراف عليه لبعده من محل اقامة ناظره بعقار يسهل فيه ذلك .

الحالة الثانية : ان لا يكون البيع والاستبدال مشروطا في عقد الوقف،

---

(٩٤) الفتاوى الهندية : ٢/٣٢٣ . وفتح القدير : ٥/٥٨ .

(٩٥) فتح القدير : ٥/٥٩ وانفع الوسائل : ١١١ و ١١٢ .

(٩٦) محمد بن عبدالواحد السيواسي امام من علماء الحنفية المتوفى بالقاهرة سنة ٨٦١هـ . انظر الضوء اللامع : ٨/١٢٧ ، والجواهر : ٢/٨٦ . والشذرات : ٧/٢٨٩ .

(٩٧) فتح القدير : ٥/٥٨ .

ويقوم ما يدعو الى البيع والاستبدال ، بان خرج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به ، او لم يخرج عن الانتفاع به ولكن امكن ان يؤخذ بثمنه ما هو خير منه .

١ ـ فاذا خرج الوقف عن الانتفاع به بان يكون خرابا وليس له ما يعمر به أو تصير الارض الزراعية سبخة لا تخرج غلة تزيد على مؤنتها : فالاستبدال ـ وفقا للرأى الراجح ـ جائز . ولكن يشترط ان يأذن به القاضي . وذهب بعض الحنفية ـ وهو قول مرجوح ـ الى عدم الجواز ، فجاء في الفتاوى الهندية : وقد اختلف كلام قاضي خان ، ففي موضع جوزه للقاضي بلا شرط الواقف حيث رأى المصلحة فيه . وفي موضع منعه منه ولو صارت الارض بحال لا ينتفع بها . والمعتمد أنه يجوز للقاضي بشرط ان يخرج عن الانتفاع بالكلية ، وان لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به ، وان لا يكون البيع بغبن فاحش[٩٨] .

ويقول ابن الهمام : والحاصل ان الاستبدال ... ان كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به ، فينبغي ان لا يختلف فيه[٩٩] .

وجاء في فتاوى الطرسوسي : روى عن محمد أنه : اذا ضعفت الارض الموقوفة عن الاستغلال ، والقيم يجد بثمنها ارضا اخرى اكثر ريعا ، له ان يبيع هذه الارض ويشترى بثمنها ما هو اكثر ريعا . وفي المنتقى عن هشام سمعت محمدا يقول في الوقف : اذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين ، فللقاضي ان يبيعه ويشترى بثمنه غيره ، وليس ذلك الا للقاضي[١٠٠] .

---

(٩٨) ٢/٣٢٤ . وقاضي خان هو حسن بن منصور ، فخر الدين الفرغاني، فقيه من كبار الحنفية ، توفى سنة ٥٩٢هـ ، انظر الجواهر : ١/٢٠٥، والاعلام : ٢/٢٢٩ .

(٩٩) فتح القدير : ٥/٥٨ .

(١٠٠) انفع الوسائل : ١١٧ وهشام هو ابن عبيدالله الرازي من اهل الرأى أخذ عن ابي يوسف ومحمد توفي سنة ٢٠١هـ انظر ميزان الاعتدال : ٣/٢٥٤ والجواهر : ٢/٢٠٥ .

وهناك أربع صور لها شبه بهـذه الحالـــة ، رأى الفقهاء الاحنـــاف
ـ على الرجحان ـ جواز الاستبدال في اثنتين ، ومنعه في اثنتين .

أما صورتا الجواز فهما :

أ ـ اذا غصب الوقف غاصب وعجز المتولي عن أخـــذه ولا دليل يثبت الغصب ، واراد الغاصب دفع القيمة ، فعلى المتولي أخذها وشراء عقار به يكون بدل المغصوب .

ب ـ اذا غصب الوقف غاصب وهناك بينة على الغصب ويمكن اخذه ، الا أن الغاصب أفسد الارض فلم تعد صالحة للغرض الذى وقفت من اجله، ففي هذه الصورة يضمن الغاصب القيمة ، وما يشترى بها يكون وقفا يقوم مقام المغصوب[١٠١] .

واما صورتا المنع فهما :

أ ـ اذا خاف متولي الوقف من ان يتغلب ولي الأمر عـــلى ارض الوقف فالفتوى على ان البيع لا يجوز وهناك قول مرجوح بالجواز[١٠٢] .

ب ـ اذا خرب الوقف فأراد القيم ان يبيع بعضه ليعمر به الباقي : فالفتوى على أنه لا يجوز ، وقد استشكل على هذا الحكم أنه اذا جاز بيـــع الكل ـ في حالة تعطل المنافع ـ فلأن يجوز بيع بعضه لاحياء البعض أولى . وقد أجاب الطرسوسي عن هذا الاشكال بقوله : انما جوزنا بيع الكل وان يشترى به عوضه : تبقية للوقف ونظرا للمستحقين . أما في هذه المسألة ... فانا لو جوزنا ذلك أدى الى افناء الوقف من غير ان يتعوض عنه ، بخلاف ما اذا باع الـكل فانه لا يذهب شيء بلا عوض ، بل ربما يكون عوضه أجود منه وأبقى للوقف فلهذا قلنا بالجواز في الاولى وبالمنع في الثانية[١٠٣] .

---

(١٠١) فتح القدير : ٥/٥٨ .
(١٠٢) انفع الوسائل : ١١٨ .
(١٠٣) انفع الوسائل : ١١٨ و ١١٩ـ١٢٠ .

وقد يبدو بالتأمل نوع تعسف في هذا الفرق ، اذ بيع بعض الوقف لعمارة بعضه الآخر قد يؤدى الى انشاء عمارة تلتحق بالارض ، فهي عقار ايضا وتتحقق المصلحة بذلك ، لكن اذا حملنا فتوى الطرسوسي على صرف بدل البيع على اجرة استصلاح الارض ، أو ما يشبه ذلك فانه يمكن التسليم بان هذا البيع قد يؤدى الى افناء الوقف من غير ان يتعوض عنه .

٢ ـ واذا لم يخرج الوقف عن الانتفاع به ولكن امكن ان يستبدل به ما هو أنفع منه : فقد اختلف فقهاء المذهب الحنفي في ذلك .

فذهب هلال والحلواني وابن الهمام الى عدم الجواز :

أما هلال فقال في وقفه : قلت : أرأيت لو قال : صدقة موقوفة لله أبدا، ولم يشترط بيعها ، أله ان يبيعها ويستبدل بها ما هو خير منها ؟ قال : لا يكون له ذلك ... قلت : ولم لا يجوز له ذلك وهو خير للوقف ؟ قال : لأن الوقف لا يطلب به التجارة[١٠٤] .

واما شمس الأئمة الحلواني فقد سئل عن أوقاف المسجد اذا تعطلت وتعذر استغلالها هل للمتولي ان يبيعها ويشتري مكانها أخرى ؟ قال : نعم . قيل : ان لم تتعطل ولكن يؤخذ بثمنها ما هو خير منها هل له ان يبيعها ؟ قال : لا .[١٠٥] .

وأما ابن الهمام فيقول : وان كان الاستبدال لا لشرط ، بل اتفق أنه امكن ان يؤخذ بثمن الوقف ما هو خير منه مع كونه منتفعا به : فينبغي ان لا يجوز ، لان الواجب ابقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة اخرى ولأنـه لا موجب لتجويزه لأن الموجب في الاول (فيمـا اذا نص في عقـد

---

(١٠٤) انفع الوسائل : ١١٢ .

(١٠٥) انفع الوسائل : ١١٢ والحلواني هو شمس الائمة عبدالعزيز بن احمد البخارى امام أهل الرأى في بخـارى المتوفى سنة ٤٤٨هـ . انظر الجواهر : ٣١٨/١ ، والاعلام : ١٣٧/٤ .

الوقف على الاستبدال) الشـــرط ، وفي الثاني (فيمـا اذا انعدم النفـع) الضرورة ، ولا ضرورة في هذا[١٠٦] .

وذهب بعض الفقهاء الى الجواز ، فقد روى عن ابي يوسف أنـــه يجيزه ، لأنه انفع للوقف وليس فيه منافاة لمقصده[١٠٧] . ويقول ابن نجيم: ان كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله ان اعطى مكانه بدلا أكثر ريعا منه ، في صقع أحسن مـن صقـــع الوقف : جاز عند القاضي ابي يوسف والعمل عليه[١٠٨] .

وروى عن محمد بن الحسن قوله : اذا ضعفت الارض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرى اكثر ريعا : له ان يبيع هـــذه الارض ويشترى بثمنها ما هو اكثر ريعا[١٠٩] . وعلى القول بالجواز فانه يشترط اذن القاضي لأن ولاية الاستبدال له اذا رآه مصلحة[١١٠] .

والفتوى من قديم الزمان على الجواز ، وفي هذا يقول الطرسوسي : واما المسألة الثانية وهي ما اذا ضعفت الارض عن الاستغلال ، فهـذه المسألة عرفت الرواية فيها عن محمد كما ذكرناه . والفرق بينهـــا وبين المسألـة الاولى : ان في الاولى شرط التعطل والتعذر ، وفي الثانية الضعف . والجواب صحيح على قول محمد لأنه روى عنه ايضـــا القول بالاستبدال اذا كانت المصلحة فيه للوقف ، فلا يشكل قوله بالبيع هنـــا . وتلخص حينئـذ من الجواب في المسألة : ان فتوى شمس الأئمة ، على أنه لا يجوز بيع وقف

---

(١٠٦) فتح القدير : ٥/٥٨ـ٥٩ .

(١٠٧) فتح القدير : ٥/٥٩ . وانفع الوسائل : ١١٣ .

(١٠٨) البحر الرائق : ف/٣٤١ . وابن نجيم هو زين الدين بن ابراهيم بن محمد صاحب التصانيف المتوفى سنة ٩٧٠هـ . انظر الشذرات : ٣٥٨/٨ . وخطط مبارك : ١٧/٥ .

(١٠٩) انفع الوسائل : ١١٢ .

(١١٠) انفع الوسائل : ١١٤ .

المسجد تعطل أو لم يتعطل ، ووافقه بعض المشايخ ، وهكذا روى عن هلال أيضا .

قلنا : ان قول محمد أولى مما ذهب اليه هلال وشمس الأئمة ومن وافقه من المشايخ(١١١) .

وقد وضعت شروط لجواز الاستبدال ، منها : ان لا يكون بغبن : اذ البيع بغبن ظلم وتبرع بجزء من الوقف وهو لا يجوز .

ومنها : ان لا تباع العين لشخص له دين على المتولي ، أو كان قريبا له ممن لا تقبل شهادته له ، اذ في هذا احتمال وقوع غبن في مال الوقف .

ومنها : ان يتحقق ان العين التي اشتريت بثمن العين المبيعة اكثر نفعا من تلك التي بيعت اذا لم يكن الاستبدال بشرط الواقف .

وقد أضيفت شروط مشددة أخرى الى هذه الشروط ، دعا اليها ما ظهر على مر العصور من عبث بعض العابثين . وفساد بعض القضاة أو الحاكمين ، فقد عمد بعض هؤلاء الى شراء العين الموقوفة المثمرة ، بعد ان اصطنعوا شهود زور شهدوا أن في الاستبدال مصلحة وان تلك العين لا ثمرة فيها ولا نفع .

فكان من أثر هذا ان نجد الطرسوسي يضيف الى الشروط السابقة شروطا أخرى منها : ان يفحص القاضي بنفسه الوقف والبدل . ومنها : أن يكلف اثنين من الخبراء العادلين الامناء بالفحص ، ومنها : أجراءات دقيقة محكمة في الاستجواب واداء الشهادة وكتابة وثيقة الاستبدال . والذي دفعه الى هذا التشدد في الشروط هو الاستيثاق من ان المصلحة في جانب البيع والاستبدال(١١٢) .

---

(١١١) انفع الوسائل : ١٢٠ . وشمس الائمة هو محمد بن أحمد بن سهل من كبار المجتهدين في المذهب الحنفي توفى سنة ٤٨٣هـ ، انظر الجواهر : ٢/٢٨ ، والاعلام : ٦/٢٠٨ .

(١١٢) انفع الوسائل : ١١٤-١١٥ .

وهناك شرط يذكره ابن نجيم بعـــد أن رأى بعض النظار يبيعون الوقف ولا يشترون مكانه ما يقوم مقامه ، فقال : يجب ان يزاد في زماننا شرط ، وهو أن يستبدل بالعقار لا بالدراهم والدنانير ، فانا قد شاهدنا النظار يأكلونها ، وقل ان يشترى بها بدل . ولم نر أحدا من القضاة يفتش على ذلك مع كثرة الاستبدال في زماننا ، مع اني نبهت بعض القضاة الى ذلك ، وهم بالتفتيش ثم ترك[113] .

من هذا يتضح ان الاستبدال كوسيلة مشروعة لابقاء الاوقاف ونكثير غلاتها : قد اسيء استعماله في بعض العصور فاتخذ ذريعة لنهب الاوقـــاف وافنائها . وقد اعان على انتشار هذه الظاهرة خراب الذمم وفساد الضمائر . ولذلك صار بعض الواقفين يشترطون دوام وقفهم وعدم استبداله ولو تهدم أو تخرب وقد بحث الفقهاء في هذا الشرط مع قيـام المصلحة الداعيـة الى الاستبدال ، وفيه تفاوتت آراؤهم : فنجد الطرسوسي يستعرض هذه الآراء ويوازن بينها ثم يخرج في النهاية بان يقول : وللحاكم الولاية العامة ، فاذا رأى الحاكم المصلحة لجهة الوقف في الاستبدال فعلـــه ولا يضره قول الواقف : لا يستبدل[114] .

فمن النقول التي قدمنـاها يبدو جليا أن أمر الاستبدال دائر مـــع المصلحة . وهذا لاخفاء فيه ، انما الخفاء في تحقيق هذه المصلحة ، ولأجل اضطراب تحصيلها اضطربت الاقوال والآراء ، أما اذا اتضحت فالقـــول الراجح هو جواز الاستبدال ، وفي هذا يقول صاحب البحر الزخار :

واكثر ما ذكرنا في الوقف رعاية للمصلحة ، ومراعاتها طريق شرعي . ثم يقول : فانـه يعمـــل فيهـــا (أى في الاعيان الموقوفـــة) بما تقتضيه مصالحها[115] .

---

(١١٣) البحر الرائق : ٢٤١/٥ .
(١١٤) انفع الوسائل : ١١٥ـ١١٦ .
(١١٥) ١٦٦/٤ .

وقد اتجه استاذنا الشيخ محمد ابو زهرة نحو جعل الاستبدال يدور مع المصلحة ولم يقصره على الاشتراط أو الضرورة فقال : ولكن ملابسات الزمان واحوال الاقتصاد يتقاضى الفقيه ان يفتح باب الاستبدال ، ليكون التصرف في الاعيان الموقوفة مرنا •••• فاذا كان العقار يسهل انتقاله وتبادله، وتكثر الأيدى التي تتناوله : يمكن الانتفاع به على أكمل وجه ، فيأتي بأوفر الخيرات والثمرات وذلك يزيد في موارد البلاد[116] • ذهب استاذنا الى هذا ولم يخف ان بعض وقائع الاستبدال في عصرنا بالرغم من الاحتياطات التي اتخذت وكانت أشد من الاحتياطات التي ذكرها الطرسوسي وغيره ، قد داخلها الغرض وتعلق بها الغبن للأوقاف[117] • لكن تبقى القاعدة سليمة وهي ان المصلحة اذا تحققت فلا مندوحة من القول بالجواز•

٧ ـ ماجرى عليه العمل في القطر العراقي :

الرأى الفقهي السائد في بلادنا هو أن جواز الاستبدال لا يقتصر على الضرورة أو الاشتراط ، بل يتعداه الى المصلحة • فاذا تحققت المصلحة فلا بأس بأن يباع الوقف ويؤخذ بثمنه ما هو انفع •

وعلى هذا جرى العمل في دائرة الاوقاف بعد أن أبرزت الدراسات أن هناك أوقافا كثيرة هي بمثابة خرائب لا نفع فيها ، أو كان فيها نفع وغلة الا أنه لا تناسب بين قيمتها لو استغل واستثمر وبين ثمراتها الحالية • ففتح باب الاستبدال على مصراعيه •

وقد كان في أول الأمر منوطا بنظر المحاكم الشرعية ، الا أن وقائع معينة دلت على أن اجراءات المحاكم وتحرياتها قد داخلها تقصير أو تهاون، فصدر القانون ٦٤ سنة ١٩٦٦[118] لينقل الاختصاص من المحاكم الى مجلس الاوقاف الاعلى •

---

(١١٦) محاضرات في الوقف : ٢٠٣ •

(١١٧) محاضرات في الوقف : ٢٠٣ •

(١١٨) نشر في الوقائع العراقية ١٢٩٣ بتاريخ ٣١ـ٧ـ١٩٦٦ •

فجاء في المادة السادسة منه ف١ (للديوان وللمتولي استبدال الموقوف الذي تتحقق المصلحة في استبداله بعقار أو بنقد ايهما أنفع للوقف ويتم ذلك بقرار من المجلس وموافقة مجلس الوزراء) .

وقد عدلت هذه الفقرة بالقانون رقم ٦٨ لسنة ١٩٧٠ . فحل محلها : (للديوان وللمتولي استبدال الموقوف الذى تتحقق المصلحة في استبداله بعقار أو بنقد ايهما انفع للوقف ، ويتم ذلك بقرار من المجلس وموافقة الرئيس الاعلى لديوان الاوقاف دون الحاجة الى الحصول على حجة المحكمة الشرعية بذلك)[119] .

وقد وضعت تعليمات لاستبدال الموقوف ، قصد بها ان تكون حاجزا يمنع الغبن في الاستبدال ، والانحراف بالمحاباة أو بتفويت مصلحة الوقف لحساب مصالح اشخاص لهم نفوذ او سلطان .

فصدر لذلك النظام المرقم ٤٥ لسنة ١٩٦٩ وتضمنت المادة ١٨ منه منع طائفة من الاشخاص من ان يكونوا طرفا في الاستبدال ، وهم : رئيس الوزراء والوزراء واعضاء المجلس الاعلى وأقرباؤهم لحد الدرجة الرابعة ، ومستخدموهم . وكذلك كل موظف أو مستخدم أو صاحب جهة يتقاضى راتبا من ميزانية الاوقاف وجميع اعضاء لجان المزايدات والمناقصات والتقديرات .

ثم صدرت التعليمات رقم (١) لسنة ١٩٧٠ لتكون بمثابة اجراءات لعملية استبدال الموقوفات قصد بها ان تكون معيارا يضمن تحقق المصلحة من الاستبدال . وسنورد في ختام هذا البحث بعض مواد هذا النظام[120] .

المادة الثانية : قبل عرض موضوع الاستبدال على مجلس الاوقاف الاعلى يجب تهيئة ما يلي :

---

(١١٩) نشر في الوقائع ١٩١٤ بتاريخ ٣٠-٨-١٩٧٠ .

(١٢٠) نشر في الوقائع ١٩٤٣ بتاريخ ٧-١٢-١٩٧٠ .

١ ـ صورة قيد وخارطة الطابو للموقوف المطلوب استبداله •

٢ ـ صورة قيد وخارطة الملك المستبدل به ويكلف بتهيئته صاحب الملك الراغب بالاستبدال •

٣ ـ المعلومات المتعلقة بموقع الملك وما للبلدية من مشاريع عليه وما يصلح ان يكون عليه وفق التصميم المصدق للبلدة (ان كان في داخل حدود البلدية) •

٤ ـ استمارة التقدير على ان تكون محتوية على كافة التفاصيل للملك المطلوب استبداله : من مساحة ، وصنف ، ومغروسات مثمرة أو غير مثمرة • وحقوق مجردة له أو عليه ، وان يكون هذا التقدير مؤيدا من قبل رئيس الدائرة ، ومشفوعا بملاحظاته عليه ، مستندا الى كشف موقعي يجري به مستأنسا بقيمة الاملاك المجاورة والمباعة خلال سنة أو سنتين تسبق تاريخ الاستبدال عن طريق دائرة الطابو ، وما تقدره الدائرة المذكورة من قيمة للملك المطلوب استبداله •

٥ ـ ان كان المستبدل به عقارا فيجب ان تحتوى استمارة التقدير الخاصة به على نفس المعلومات الواردة في الفقرتين الثالثة والرابعة من هذه المادة ، وعلى لجنة التقدير ان تقدم بالاضافة الى استمارة التقدير تقريرا تبين فيه مزايا هذا الملك على الملك المستبدل مؤيدا من قبل مسؤول الوقف في محل الموقوف •

٦ ـ تقوم بتقدير الموقوف المستبدل والمستبدل به لجنة تقدير المال الموقوف المشكلة بموجب نظام المزايدات والمناقصات الخاصة بالاوقاف والتعليمات الصادرة بموجبه ، أو أية لجنة يشكلها ديوان الاوقاف لهذا الغرض •

المادة الثالثة : بعد تهيئة ما هو مبين في المادة السابقة يعرض موضوع استبدال الموقوف على مجلس الاوقاف الاعلى ليقرر ما يراه بشأن استبدال

الموقوف بالعقار أو بالنقد بعد تحقق المسوغات الشرعية على الوجه الشرعي مع ملاحظة ما يلي :ـ

١ ـ ان يكون الموقوف الذى يطلب استبداله خارجا عن حالة الانتفاع به أو أن يكون بدل الانتفاع به لا يتناسب وقيمته •

٢ ـ ان لا يكون في الموقوفات الاخرى ريع يمكن التعمير به •

٣ ـ ان يكون الاستبدال بالعقار مقدما على الاستبدال بالنقد قدر الامكان اذا كان المستبدل به أفضل من الموقوف المقرر استبداله •

٤ ـ ان يكون الملك المستبدل به (ان كان عقارا) في تلك المحلة أو في محلة أخرى (أفضل من حيث الموقع) من المحلة التي فيها الملك المطلوب استبداله •

٥ ـ ان يكون المستبدل به دارا أو بناية تصلح ان تكون للسكن ان كان الموقوف المراد استبداله دارا موقوفة للسكن •

٦ ـ ان تكون قيمة الملك المستبدل به مساوية لقيمة الموقوف (وبمواصفات أفضل) أو اكثر منها بتقرير من لجنة تقدير المال الموقوف مؤيدا من قبل مسؤول الوقف في محل الموقوف •

٧ ـ ان لا يكون الاستبدال بغبن (ولو كان بسيطا) وذلك عندما يكون الاستبدال بنقد ، وان يكون البدل مساويا للقيمة التي أقرتها لجنة التقدير أو أكثر منه (وان لا يقل بدل الاستبدال عن البدل المقدر المصدق بأى حال من الاحوال) •

المادة الخامسة : يرسل قرار مجلس الاوقاف الاعلى بالاستبدال الى الرئيس الاعلى لديوان الاوقاف للموافقة عليه •

المادة السادسة : بعد ورود موافقة الرئيس الاعلى لديوان الاوقاف على قرار مجلس الاوقاف الاعلى بالاستبدال يبلغ القرار والموافقة الى الشعبة الوقفية المختصة التي عليها ان تعلن عن استبدال الموقوف وفتح قائمة مزايدة بالشكل المعد من قبل ديوان الاوقاف والمبلغة الى الشعب الوقفية ، وان تقبل

الضم من الراغب الاول باكثر البدلين : البدل المقدر أو البدل الذي عرضه الراغب مع استيفاء تأمينات نقدية تعادل ٢٠٪ من بدل قيمته •

المادة السابعة : يذاع أمر مزايدة استبدال الموقوف اذاعة واسعة لمدة ثلاثين يوما ، وذلك بنشر اعلان في الصحف المحلية ان وجدت ، أو في الصحف التي تصدر في أقرب مكان من موقع العقار ، أو بواسطة الاذاعة والتلفزيون ان اقتضت الضرورة ذلك ، أو بلصق الاعلان على الموقوف نفسه ، وفي الأسواق والميادين العامة في المحافظة الواقع فيها الموقوف وتوابعها ، وعلى لوحة الاعلانات ، وفي الاماكن التي تؤمل فائدة من الصاق الاعلان عليها ، مع وجوب قيام المناداة فيها • ويجوز نشر الاعلان في الصحف أو اذاعته بواسطة الاذاعة والتلفزيون لاكثر من مرة خلال مدة المزايدة •

الى مواد أخرى نحيل القارىء الكريم لاستيفاء مضمونها الى الجريدة الرسمية التي نشر فيها نص التعليمات •

وبعد : فهذه هي آراء الفقهاء في أمر استبدال الموقوف وبيعه ، عرضناها باختصار ، واتضح من خلالها أن الرأي الراجح منها هو الذي يدير أحكام الاوقاف على المصلحة •

واستنادا الى هذه المصلحة يجري العمل في ديوان الاوقاف • وعلى هديها تصدر القرارات من مجلس الاوقاف الاعلى •

الا أنه يبقى أن اسجل الحقيقة التالية : وهي أن أمر المصلحة التي تبنى عليها هذه القرارات ، أمر اجتهادي ، والاجتهاد في مثل هذه الامور مبناه الظن لا القطع ؛ فمن المحتمل أن تكشف لنا الأيام القادمة خطأ هذا الاجتهاد ، ومجانبته للنفع والمصلحة •

وعندئذ سيشفع لاولئك الذين ساهموا بجهودهم وآرائهم وقراراتهم في الاستبدال : حسن النوايا ، ونقاء السرائر ، ونبل الاهداف •

وانما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرء ما نوى •

الدر الملتقط في تبيين الغلط

للصاغاني ٥٧٧هـ - ٦٥٠هـ

تحقيق وتعليق : الدكتور سامي مكي العاني
قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة بغداد

(١)

المؤلف :(١)

الامام رضي الدين أبو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن علي القرشي العدوي (نسبة الى بني عدي بن كعب) العمري (نسبة الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه) الصاغاني • نسبة الى صاغانيان ـ مدينة فيما وراء النهر •

---

(١) انظر في ترجمته :

١ ـ بروكلمان : تاريخ الادب العربي ١/ ٣٦٠ وذيل التاريخ ١/٦١٣ •

٢ ـ البغدادي : هدية العارفين ١/ ٢٨١ •

٣ ـ ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ٧/ ٢٦ •

٤ ـ حاجي خليفة : كشف الظنون في مواضع كثيرة •

٥ ـ حسين نصار : المعجم العربي ١٤٤ ، ١٥٨ ، ١٦١ •

٦ ـ السيوطي : أ ـ بغية الوعاة ٢٢٧ •
ب ـ المزهر ١/ ١٠٠ و ٣٩٧ـ٢/ ١٣١ ، ١٥١ و ٤٦٨ •

٧ ـ ابن الفوطي : أ ـ تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب ٥/ ٧٥٦
ب ـ الحوادث الجامعة ٢٦٢

٨ ـ القرشي : الجواهر المضية ١/ ٢٠١ •

٩ ـ ابن قطلوبغا : تاج التراجم ص٢٤ •

١٠ـ كحالة : معجم المؤلفين ٣/ ٢٧٩ •

١١ـ ياقوت : معجم الادباء ٣/ ٢١٧ •

١٢ـ مجلة ثقافة الهند المجلد ١٥/ ١٩٦٤ العدد الثالث • مقالة للدكتور ابراهيم السامرائي •

ولد بمدينة لاهور الهندية في يوم الخميس عاشر صفر من سنة سبع وسبعين وخمسمائة ، ونشأ بولاية غزنة ، وهي الحد بين خراسان والهند •

شيخ وقته ومقدم أهل زمانه في علم اللغة وفن الادب • مع معرفة بعلم الحديث والتفسير والفقه على مذهب أبي حنيفة •

وكان زاهداً عابداً ، كثير الصمت ، وترجم تلك الصفات في شعره فقال :

تسربلت سربال القناعة والرضا صبياً وكانا في الكهولة ديدني
وقد كان ينهاني أبي حف بالرضا وبالعفو أن أولي يداً من يدي دني

وشغف قلبه حباً ببيت الله الحرام ، وهام وجداً به ، فشد الرحال اليه ، وجاور مدة من الزمن • ولقب نفسه (الملتجيء الى حرم الله) وقد بث اشواقه الى البيت الحرام في شعره الذي منه :

شوقي الى الكعبة الغراء قد زادا فاستحمل القلص الوخادة الزادا
أراقك الحنظل العامي منتجعا وغيرك انتجع السعدان والرادا
أتعبت سرجك حتى آض عن كثب نياقها رزحاً والصعب منقادا
فاقطع علائق ما ترجوه من نشب واستودع الله أموالا وأولادا

وقرأ الناس عليه وانتفعوا به • ورحل الى بلاد كثيرة فدخل بغداد سنة ٥٩٥هـ ، وقصد مكة بعد ذلك للحج وأقام فيها مدة ، ثم دخل اليمن ونفق بها سوقه ، وكان وروده الى عدن سنة ٦١٠ وعاد بعد ذلك الى مكة في سنة ٦١٣هـ ودخل بغداد ثانية سنة ٦١٥هـ وألحقه القاضي محمود بن احمد الزنجاني بالمعدلين ، فلم يحضر مجلس قاض ولا شهد ، ونفذه الخليفة الناصر رسولا الى ملك الهند ، فعاد بعد مدة طويلة في خلافة المستنصر بالله • ونفذه مرة أخرى رسولا الى ملك الهند أيضا ، وتأخر

هناك ولم يعد الى بغداد الا في سنة ٦٣٧ • حيث استقر فيها ورتب شيخا برباط المرزبانية ، فلم يزل الى آخر أيام المستنصر من سنة ٦٤٠ ثم نظر في شرط الواقف فوجد فيه : ان يكون الشيخ شافعياً فعزل نفسه فرتب مدرس المدرسة التتشية ـ وهي مدرسة بغداد قريبة من النظامية ، وتسمى البهائية أيضاً ـ •

وكان يتردد الى دار الوزير مؤيد الدين بن العلقمي ، واختصه الوزير لتعليم ولده عزالدين ، فلازمه ، وقرأ عليه أكثر دواوين العرب ، وقرأ عليه تصانيفه • حتى توفي فجأة بداره في بغداد ليلة الجمعة تاسع عشر شعبان سنة خمسين وستمائة ، ودفن بداره في الحريم الطاهري ثم حمله ابناؤه الى مكة ودفن بها لوصيته التي أوصى فيها بأن يحمل بعد وفاته الى مكة ويدفن مجاور الفضل بن عياض ، وجعل لمن يحمله ويدفنه هناك خمسين ديناراً •

ورثاه عزالدين ابن الوزير مؤيد الدين بأبيات أولها :

تخاطبنا الدنيا خطاب مناصح	وأسماعنا عما تقول صوادف
تخوفنا والأمن حشو قلوبنا	كأن سوانا من عنته المخاوف
وترشدنا أحداثها فنرى الهدى	عياناً ولكنا غروراً نخالف
هوت بالصغاني الذي لج قدره	علواً من الأقدار دهماء قاذف
ليبك عليه العلم ان عاش بعده	وتندب ان تبق النهى والمعارف

ويقول فيها :

بكاك كتاب لم تتم فصوله	ودون أماني الرجال صوادف
كذا مجمع البحرين فرق شمله	وغاص اكتئابا موجه المتقاذف
لئن أصبح التصحيف بعدك فاشياً	لقد ألفت بسط الوجوه الصحائف
فحال بني الآداب بعدك حائل	وبال بني الآداب بعدك كاسف

قضى فقضت أم الفضائل نحبها ... وما حكمها فيما قضت متجانف
ومات حميداً حين لم يبق مشرق ... ولا مغرب الا له فيه واصف

أما مصنفاته فهي كثيرة جداً لم يطبع منها الا القليل ، وابرز موضوعاتها الحديث واللغة والادب[2] .

ومن مصنفاته في الحديث .

١ ـ أسامي شيوخ البخاري[3] .
٢ ـ مشارق الانوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفويه (طبع مراراً) .
٣ ـ كشف الحجاب عن أحاديث الشهاب (في اصلاحه وتبويبه وترتيبه)[4].
٤ ـ الأحاديث الموضوعة (طبع في الهند بالمطبعة البارونية) .
٥ ـ ضوء الشهاب للقضاعي[5] .
٦ ـ في الضعفاء والمتروكين في رواة الحديث[6] .
٧ ـ الشمس المنيرة في الحديث[7] .
٨ ـ مجمع البحرين في الحديث[8] .

---

(٢) نظم الدكتور عزة حسن جدولا في تعداد كتبه . وهو اشمل جدول ظهر لمصنفاته حتى الآن . انظر مقدمته النفيسة لكتاب « ما بنته العرب على فعال » .
(٣) ذيل بروكلمان ١/٦١٥ ومنه نسخة في مكتبة قرة جلبي زادة ٦٨ .
(٤) هدية العارفين وكشف الظنون .
(٥) هدية العارفين وكشف الظنون .
(٦) تاج التراجم . وسمي في الجواهر المضية وهدية العارفين : كتاب الضعفاء .
(٧) الجواهر المضية ، وكشف الظنون ، وهدية العارفين ، وذيل بروكلمان. ومنه نسخة في مشهد انظر الفهرست ٤/٤٧ و ١٠٩ .
(٨) هدية العارفين .

٩ ـ شرح الجامع الصحيح للبخاري[٩] (في مجلد واحد) .

١٠ـ مصباح الدجى في حديث المصطفى[١٠] .

١١ـ الدر الملتقط في تبيين الغلط وكشف اللغط . (الذي نحققه) .

١٢ـ في علم الحديث[١١] .

١٣ـ رسالة في الحديث الموضوع في فضائل القراءة سورة سورة ، المروية عن أبي أمامة .

١٤ـ رسالة في الاحاديث الواردة في صدر التفاسير في فضائل القرآن وغيرها[١٢] .

ومن مصنفاته في اللغة :

١٥ـ العباب الزاخر واللباب الفاخر (في عشرين مجلداً)[١٣] .

١٦ـ كتاب في التصريف[١٤] .

---

(٩) هدية العارفين . وسمي في بغية الوعاة وتاج التراجم والجواهر المضية : شرح البخاري .

(١٠) هدية العارفين . وسمي في تاج التراجم والجواهر المضية : مصباح الدجى في الحديث .

(١١) تاج التراجم .

(١٢) ذكر الدكتور عزة حسن في مقدمة (ماينته العرب على فعال) هذهالرسالة والتي قبلها وأحال فيهما الى بروكلمان . ولا اظن أنهما رسالتان ، وانما هما مما نبه عليه الصغاني في الدر الملتقط بانه من الاحاديث الموضوعة . انظر الحديث رقم ٩٥ .

(١٣) ذكر الدكتور عزة حسن في هامش رقم ١ ص ١٥ ما نصه : وتتبعت نسخه المخطوطة في خزائن استانبول المختلفة واخذت منها بالتصوير نسخة كاملة ونسخا لاجزاء متفرقة لخزانة مجمع اللغة العربية بدمشق . وسمي في هدية العارفين والنجوم والمزهر والبغية وابن الفوطي : العباب الزاخر في اللغة . وقد وصل فيه الى فصل (بكم) ولم يتمه . وقد استوفى الحديث عنه الدكتور حسين نصار في المعجم العربي .

(١٤) ياقوت وتاج التراجم .

١٧ـ خلق الانسان في اللغة[١٥] ٠

١٨ـ الأسـماء[١٦] ٠

١٩ـ ما بنته العرب على فعال (حققه الدكتور عزة حسن بدمشق سنة ١٩٦٤)٠

٢٠ـ اسماء الذئب في اللغة (طبع في مطبعة احمد كامل ١٣٢٠ وفي بتروكراد بروسيا باسم كتاب في أسامي الذئب) ٠

٢١ـ أسماء الأسد في اللغة[١٧] ٠

٢٢ـ الأضداد ٠ (اخرجه الدكتور أوغست هفنر في بيروت ١٩١٣) ٠

٢٣ـ كتاب يفعول في اللغة[١٨] ٠

٢٤ـ تراكيب مجمع البحرين[١٩] ٠

٢٥ـ أفعل فعلان ٠ (نشر بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق) ٠

٢٦ـ المفعول[٢٠] ٠

٢٧ـ نقعة الصديان فيما جاء على وزن فعلان[٢١] ٠

---

(١٥) ذيل بروكلمان ٠ ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة باستانبول ٠

(١٦) الاعلام ومعجم المؤلفين ٠

(١٧) ومنه نسخة في الخزانة التيمورية بمصر ٠ وذكر في بغية الوعاة وتاج التراجم والجواهر والفوائد وكشف الظنون وفي هدية العارفين اسمه: اسماء الاسد ٠ وفي الاعلام ومعجم المؤلفين سمياه : الأسد ٠

(١٨) نشره المرحوم الاستاذ حسن حسني عبدالوهاب في تونس سنة ١٩٣٥٠

(١٩) هدية العارفين والبغية وتاج التراجم والجواهر المضية وكشف الظنون وفي الاعلام ومعجم المؤلفين (التركيب) ٠

(٢٠) هدية العارفين والجواهر المضية وكشف الظنون ٠

(٢١) بغية الوعاة وهدية العارفين وذيل بروكلمان ٠ ومنه نسخة في دار الكتب المصرية ٤١١ لغة ، واخرى في مكتبة داماد زادة باستانبول وثالثة في مكتبة داماد ابراهيم ٠

٢٨- الإنفعال في اللغة[٢٢] .

٢٩- الافتعال في اللغة[٢٣] .

٣٠- كتاب فعلان على وزن سيان[٢٤] .

٣١- الشوارد في اللغة[٢٥] .

٣٢- ما نفرد به بعض أئمة اللغة[٢٦] .

٣٣- شرح أبيات المفصل (المفصل في النحو للزمخشري)[٢٧] .

٣٤- التجريد وجمل الصاغاني[٢٨] .

٣٥- النوادر في اللغة[٢٩] .

٣٦- تعزيز بيتي الحريري[٣٠] .

٣٧- تكملة العزيزي[٣١] .

---

(٢٢) ذيل بروكلمان وتاج التراجم ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة واخرى بدار الكتب المصرية ٤١٤هـ باسم (انفعل) .

(٢٣) هدية العارفين ، وكشف الظنون والفوائد البهية . واسمه في الجواهر المضية (الأفعال في اللغة) وقد يكون كتابا آخر .

(٢٤) بغية الوعاة والجواهر المضية .

(٢٥) هدية العارفين . وفي تاج التراجم والجواهر المضية وبغية الوعاة الشوارد من اللغات ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة ١٧٨٩ .

(٢٦) ذيل بروكلمان . ومنه نسخة دار الكتب المصرية ٤١٨ لغة . قال الدكتور حسنين نصار في المعجم العربي ص١٤٤ بعد ان أتي على وصفها: يظن انها هي الشوارد بعينها .

(٢٧) هدية العارفين وبغية الوعاة والفوائد البهية وكشف الظنون وتاج التراجم .

(٢٨) مجلة ثقافة الهند .

(٢٩) هدية العارفين والفوائد البهية : وقد رجح الدكتور عزة حسن أن يكون الشوارد وقد حرفت .

(٣٠) بروكلمان وذيله . ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة .

(٣١) معجم الادباء وتاج التراجم .

٣٨- مجمع البحرين في اللغة[٣٢] (في اثني عشر مجلداً) • يريد صحاح الجوهري والتكملة من تأليفه •

٣٩- العادة في أسماء الغادة[٣٣] •

٤٠- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة للجوهري[٣٤] (في ست مجلدات) •

ومن مصنفاتـه في الأدب :

٤١- شرح القلادة السمطية في شـرح الدريـدية[٣٥] (شرح لمقصورة ابن دريد) •

٤٢- المختصر في العروض[٣٦] •

٤٣- النكت الأدبية[٣٦] •

---

(٣٢) البغية وهدية العارفين ، والنجوم الزاهرة ومنه نسخ عديدة مخطوطة منها مصورة بدار الكتب المصرية وفي الوطنيـة بباريس وبتروكراد بروسيا ٩٨ والخزانة الخصوصية بتونس ومعهد الدراسة الشرقيـة في درجهام •

(٣٣) هدية العارفين • وفي بغية الوعاة باسم (الغادة في اللغة) ومنه نسخة في التيمورية بمصر • وهو في الاعلام ومعجم المؤلفين باسم (العادة) وفي داماد زادة ١٧٨٩ باسم الغادة في اسماء العادة •

(٣٤) بهذا العنوان نسخة نفيسة في دار الكتب • واسمه في هدية العارفين وبغية الوعاة والاعلام ومعجم المؤلفين (التكملة على الصحاح) ومنـه نسخ مخطوطة في مكتبة السليمانية بتركيا وفي تونس • والجزء الاول في المتحف البريطاني •

(٣٥) الجواهر المضية والبغية وفي هدية العارفين (شرح مقصورة ابن دريد) وفي تاج التراجم والاعلام ومعجم المؤلفين (توشيح الدريدية) •

(٣٦) بغية الوعاة ومنه نسخة في مكتبة داماد زادة ١٧٨٩ • واسـمه في هدية العارفين وتاج التراجم والجواهر المضية (العروض) •

(٣٧) ابن الفوطي ق٤ جـ١/٣٣٣ •

ومن مصنفاته في الفقه :

٤٤- مناسك الحج[٣٨] ٠

٤٥- الأحكام في فقه الحنفية[٣٩] ٠

٤٦- الفرائض[٤٠] ٠

ومن مصنفاته في الموضوعات الاخرى ٠

٤٧- شرح الأخبار المولوية والاثار المرضية[٤١] ٠

٤٨- در السحابة في بيان مواضـــع وفيـات الصحابة ٠ حققناه في مجلة كلية الشريعة العدد ٥ لسنة ١٩٦٩ ٠

٤٩- نظم عدد آي القرآن[٤٢] ٠

٥٠- مختصر الوفيـات[٤٣] ٠

٥١- كتاب السالكين[٤٤] ٠

٥٢- كتاب الأصفـاد[٤٥] ٠



(٢)

مصـادر الـكتاب :

ذكر الصاغاني كتابين ، جعلهما الاصل الذي يدور حوله موضـــوع كتابه ، مستخرجاً منهما الأحاديث الموضوعة وهما :

---

(٣٨) هدية العارفين وياقوت وتاج التراجم ٠

(٣٩) هدية العارفين ٠

(٤٠) تاج التراجم والجواهر المضية ٠وفي هدية العارفين(فرائض الصاغاني) ٠

(٤١) ابن الفوطي ق٤ حـ١/٣٣٣ ٠

(٤٢) هدية العارفين ٠

(٤٣) الجواهر المضية ٠

(٤٤) هدية العارفين وكشف الظنون ٠

(٤٥) هدية العارفين وكشف الظنون وفي الجواهر المضية (الاصفار) ٠

١ ـ الشهاب في المواعظ والآداب ، لشهاب الدين ابي عبدالله محمد ابن سلامة القضاعي • طبع بحلب ١٩٣٥ بعنوان قبس الانوار وتذييل السحاب في ترتيب أحاديث الشهاب •

٢ ـ النجم من كلام سيد العرب والعجم لابي العباس احمد بن معد الأقليشي • المتوفى سنة ٥٥٠[٤٦] •

وبالاضافة الى هذين الكتابين ذكر الصغاني أحاديث (مما يجري في كلام الناس وكتبهم معزواً الى النبي (ص) مما لم يتضمنه الكتابان المشار اليهما) •

(٣)

توثيق النص وقيمته :

ذكر هذا الكتاب بعنوانه حاجي خليفة في كشف الظنون ومن بعده اسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين :

وورد عنوانه على غلاف كل نسخة من النسخ التي اعتمدناها بخط ناسخ كل نسخة منها •

وقد توارد المؤلفون على هذا الكتاب ، فأفرغوا معظم أحاديثه في كتبهم مشيرين الى اسم الكتاب ومؤلفه الصاغاني •ومن هؤلاء المؤلفين الحسين بن عبدالله الطيبي ، المتوفى سنة ٧٤٣ فقال في ص ٨١ في كتابه المختصر مانصه : وقال الشيخ الحسن بن محمد الصغاني في كتاب الدر الملتقط في تبيين الغلط• ثم ذكر معظم احاديث الدر • وجاء من بعده محمد طاهر بن علي الهندي المتوفى سنة ٩٨٦• فألف كتاب (تذكرة الموضوعات) واستعان بأكثر احاديث الدر ولكنه لم يذكر اسم الكتاب صراحة ، بل قال : وموضوعات الصغاني • وبعد فلم يكن الكتاب فريداً في بابه فقد ألف كثير من العلماء كتباً في الموضوعات ، وطبع

---

(٤٦) انظر كشف الظنون ٢/١٩٣٠ •

أكثر تلك الكتب . الا ان هـذا الكتاب رسالة صغيرة الحجم ، وحـاول المؤلف ان يثبت فيها الاحاديث التي شاعت على ألسـنة الناس ولم تـكن أحاديث . وقد عمل بصره النافذ وعلمه الغزير في تمييز تلك الاحـاديث . ولا غرو في ذلك فقد عرف الصغاني بعلم الحديث وألف الكثير فيه .

(٤)

وصف النسخ المخطوطة ومنهجنا في التحقيق :

لقد بذلت كل جهدي لأحصل على جميع نسخ مخطوطات الكتاب وقد يسر الله لي ثلاث نسخ هي :

١ ـ نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق وعنوانها (كتاب الدر الملتقط في تبيين الغلط) عدد اوراقها اربع ورقات ، وكان الفراغ من كتابتها عشـية السادس والعشرين من شهر شعبان سنة ١٣٢٥ على يد محمد بن سلم بن تقي الدين الجندي العباسي المعري وقد جعلتها الاصل لوضوح خطها ولانها منقولة عن نسخة من املاء المؤلف . اذ قال في آخر النسـخة . وجد في آخره . تم الدر الملتقط في تبيين الغلط من املاء العالم العامل رضي الدين ابي الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني . ويملك الاخ الـكريم الحاج صبحي جاسم السامرائي صورة من هذه النسخة .

٢ ـ نسخة غير مؤرخة وعليها تملك سنة ١٢١٦ وآخر سـنة ١٢٥٩ وهي في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد برقم ٤٨١١ . وهي في مجلد مع رسالة كبيرة بعنوان تفسير غـريب القرآن لابي بـكر محمد بن عزيز بن احمد السجستاني . وهي مكتوبة بخط ضعيف . رمزت لها بالحرف (أ) .

٣ ـ نسخة اخرى غير مؤرخة أيضا في مكتبة الاوقاف العامة ببغداد برقم (٢٣٥٦) وعنوانها (رسالة لطيفة في حق الاحاديث الموضوعة) .

وخطها واضح نسبياً ، وقد ختمت بقوله : ختمت الرسالة المنسوبة الى الامام الهمام الصغاني ، صاحب المشـارق رحمة الله عليـه وقد رمزت لهـا بالحرف (ب) .

اما المنهج الذي سلكته في تحقيق هذه الرسالة ، فقد أخذت نفسي فيه بمقابلة نسخة الاصل (الظاهرية) على نسختي الاوقاف .

وقد أثبت هذه المقابلات في الهامش .

كما اثبت معها بعض الشروح اللغوية والتوضيحات ، مخرجاً الآيات والنصوص التي ترد في النص . وقارنت بين نص المخطوطة وبين النصوص التي اخذت عنها في المصادر الأخرى .

ولا يفوتني في آخر هذه المقدمة أن أذكر بأن الاخ الحاج صبحي السامرائي قد اسهم في اخراج هذا النص على هذه الصورة بجهد كبير جزاه الله عن ذلك أوفى الجزاء . فقد نسخ لي نسخة الظاهرية . وهيأ لي كثيراً من المواد بالاضافة الى كتب الموضوعات وغيرها من كتب الحديث .

والله نسأل أن يوفقنا والعاملين في ميدان نشر التراث الى خدمة دينه الحنيف . ويجعلنا جنوداً مخلصين لنشر تراث الاسلام الخالد . وحسبنا الله ونعم الوكيل .

النـص

بســم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العامل سراج الملة والدين أبو حفص عمر بن علي المقرىء المحدث[1] : أخبرني غير واحد من المشايخ اجازة ، قالوا : أخبرنا الشيخ الامام أبو الفضائل الحسن بن أبي الحسن الصغاني اللغوي المحدثُ اجازة ان لم يكن سماعاً قال :

الحمدُ لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين ، وبعد : فقد وقع في كتاب الشهاب للقضاعي[2] ـ رحمه الله تعالى ـ كثيرٌ من الأحاديث الموضوعة فمن ذلك :

١ ـ الصُبحة تمنعُ الرزقَ[3] .

٢ ـ السعيد من وعظ بغيره .

٣ ـ الشقي من شقي في بطن امه[4] .

٤ ـ الحج جهاد كل ضعيف[5] .

٥ ـ الجنة دارُ الأسخياء[6] .

٦ ـ المؤمنُ يسيرُ المؤونة[7] .

٧ ـ شرفُ المؤمن قيامه بالليلِ وعزه استغناؤه عن الناس[8] .

٨ ـ اليقينُ الايمانُ كله .

٩ ـ الموتُ كفارةٌ لكل مسلم[9] .

١٠ـ المرءُ كثيرٌ بأخيه[10] .

١١ـ الناسُ كأسنانِ المشطِ[11] .

١٢ـ الغنى اليأسُ مما في أيدي الناس[12] .

١٣ـ حبُك الشيءَ يُعْمي ويُصِمّ[13] .

١٤ـ طاعةُ النساءِ نَدامةٌ[١٤] .

١٥ـ البلاءُ موكَلٌ بالقول[١٥] .

١٦ـ السواكُ يزيد الرجلَ فصاحةً[١٦] .

١٧ـ دَفْنُ البناتِ من المكْرُمات[١٧] .

١٨ـ السلامُ تحيةٌ لِملَّتنا وأمانٌ لِذمَّتنا[١٨] .

١٩ـ النظر الى الخُضْرة يزيدُ في البصر ، والنظر الى المرأة الحسناء يزيد في البصر[١٩] .

٢٠ـ من كنز البِرّ . يُروى من كنوز البِرِّ كِتمانُ المصائب والأمراض والصَّدقة[٢٠] .

٢١ـ الأنبياءُ قادةٌ ، والفقهاءُ سادةٌ ، ومجالستهم زيادة[٢١] .

٢٢ـ الوضوءُ قبل الطعام يَنفي الفقرَ ، وبعده يَنفي الهمَّ ويُصلح البصرَ[٢٢] .

٢٣ـ القاصُ ينتظرُ المقتَ ، والمستمعُ اليه ينتظرُ الرحمةَ[٢٣] . والتاجر ينتظر الرزق ، والمحتكر ينتظر اللعنة[٢٤] .

٢٤ـ مَنْ اشتاق الى الجنة أسرع الى الخيرات ، ومَنْ أشفقَ من النار لهى عن الشَهواتِ ، ومَنْ ترقبَ الموتَ تركَ اللّذاتِ ، ومَنْ زهدَ عن الدنيا هانت عليهِ المصيباتُ [ومنْ كثر كلامه كثر سقطُه] ومَنْ كَثُر سقطه كثرت ذنوبه ، ومن كثرت ذنوبه كانت النار اولى به[٢٥] .

٢٥ـ مَنْ عزى مصاباً فلَه مثلُ أجرِه[٢٦] .

٢٦ـ مَنْ كثرت صلاتُه بالليل حَسنَ وجهه بالنهار[٢٧] .

٢٦ـ مَنْ أَخلصَ لله أربعينَ صباحاً ظهرَت ينابيعُ الحكمةِ من قلبه على لسانه[٢٨] .

٢٧- مَنْ أسلمَ على يديهِ رجلٌ وجبتْ له الجنةُ(٢٩) .

٢٨- مَنْ نزلَ على قومٍ فلا يصومنَّ تطوعاً الا باذنهم(٣٠) .

٢٩- مَنْ انتهرَ صاحبَ بدعةٍ ملأ اللهُ قلبَه أمناً وايماناً(٣١) .

٣٠- رحمَ اللهُ امرءاً أصلحَ من لسانه(٣٢) .

٣١- أبى اللهُ أنْ يرزُقَ عبدَه المؤمنَ الا مِن حيثُ لا يعلم(٣٣) .

٣٢- كأنَّ الحقَّ على غيرنا وجب ، وكأنَّ الموتَ على غيرنا كُتبَ ، وكأنَّ الذي نُشيعُ من الأموات سفرٌ عمّا قليلٍ الينا يرجعون ، نبوّئُهم أجداثَهم ، ونأكلُ تراثهم ، كأنّا مخلَّدون بعدهم قد نسينا كلَّ واعظةٍ ، وأمِنا كل جائحة (٣٤) .

٣٣- طوبى لِمن شغلَه عيبُه عن عيوبِ الناس ، وأنفقَ من مالٍ اكتسبَه من غير معصيةٍ ، وخالطَ أهلَ الفقه والحكمةِ ، وجانبَ أهلِ الذلِّ والمعصيةِ (٣٥) ، طوبى لِمَنْ ذَلَّ [في] نفسِه ، وحَسُنَتْ خليقتُه ، وأنفقَ الفضلَ من مالِه ، وأمسكَ من قولِه ، ووسعتْه السُنَّةُ ، ولم يعدُها الى بدعةٍ (٣٦) .

٣٤- زرغبا تزددْ حبّاً(٣٧) .

٣٥- اخبرْ تقلْه .

٣- اسمحْ يسمحْ لكَ(٣٨) .

٣٧- أطلبوا الخيرَ عند حسانِ الوجوه .

٣٨- اتقوا فراسةَ المؤمنِ فانه ينظرُ بنور الله(٣٩) .

٣٩- اعفوا تزدادوا حلماً .

٤٠- أعْروا النساءَ يلزمنَ الحجال(٤٠) .

٤١- ألظوا بياذا الجلالِ والاكرام(٤١) .

٤٢ـ اطلبوا الفضلَ عند الرحماءِ من أُمَّتي تعيشوا في أكنافهم[٤٢] .

٤٣ـ استعينوا على نجاحِ الحوائجِ بالكِتمانِ[٤٣] .

٤٤ـ تجافوْا عن ذنبِ السخيِّ ، فانَّ اللهَ آخذٌ بيده كلما عثَرَ[٤٤] .

٤٥ـ أكرموا الشهودَ ، فانَّ الله يشهد لهم الحقوق ويدفع بهم الظلمَ[٤٥] .

٤٦ـ ارحموا ثلاثةً غنيَّ قومٍ افتقرَ ، وعزيزَ قومٍ ذلَّ ، وعالماً يلعبُ به الحمقى والجهّال[٤٦] .

٤٧ـ تعشوا ولوْ بكف من حشفٍ [فان ترك العشاء مهرمة][٤٧] .

٤٨ـ عشْ ما شئتَ فانكَ ميتٌ ، واحببْ مَنْ أحببتَ فانكَ مفارقه ، واعملْ ما شئتَ فانكَ مجزيٌّ به[٤٨] .

٤٩ـ اذا أتاكم كريمُ قومٍ فأكرموه[٤٩] .

٥٠ـ لاهمَّ الاّ همُّ الدَّين ، ولا وجَعَ الا وجَعُ العين[٥٠] .

٥١ـ لا تصلحُ الصنيعةُ الا عند ذي حسبٍ أو دين ، كما لا تصلح الرياضةُ الا بالنجيب[٥١] .

٥٢ـ لا مَهديَّ الا عيسى بن مريم[٥٢] .

٥٣ـ لا خيرَ في صحبةِ مَنْ لا يرى لكَ من الحقِّ مثلَ الذي ترى له[٥٣] .

٥٤ـ لا تظهرْ الشماتةَ لأخيك فيعافيه اللهُ ويبتليك[٥٤] .

٥٥ـ لا تجعلوني كقدحِ الراكبِ[٥٥] .

٥٦ـ انَّ لجوابِ الكتاب حقاً كردِّ السلام[٥٦] .

٥٧ـ انَّ في المعاريض لمندوحةً عن الكذب[٥٧] .

٥٨ـ انَّ لكلِّ شيءٍ معدناً ومعدنُ التقوى قلوبُ العارفين[٥٨] .

قال المصنفُ رحمه الله تعالى : ذكر القضاعي في كتاب الشهاب أيضاً حديثاً

حسناً : وهو انّ الله يحبُ البصرَ النافذَ عند مجيء الشهوات ، والعقلَ الكاملَ عند نزولِ الشُبهات • ثم ألحقَ به مالمْ تثبتْ صحتُه وهو قوله : ويحبُ الشجاعةَ ولو على قتلِ حيةٍ[٥٩] •

قال : ومما جاء موضوعاً أيضاً في كتاب الشهاب :

٥٩- انما يَعرفُ الفضلَ لأهل الفضل ذوو الفضل[٦٠] •

٦٠- ما مِنْ عملٍ أفضل مِن اشباع كبدٍ جائعٍ[٦١] •

٦١- حبّذا المتخللون من أمتي[٦٢] •

قال المصنفُ : ورد في تفسير هذا الكلام وجهان : أحدهما : ان المتخللين الذين يخلّلونَ الأصابع في الوضوء • والآخرُ : يتخلّلون بعد الطعام •

ومن الموضوعُ في الكتاب المذكور •

٦٢- لولا أنّ السؤّالَ يكذبون ما قدسَ مَنْ ردهم[٦٣] •

ومما جاء في باب يتضمن كلمات رويت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الشهاب أيضاً :

٦٣- يرويه عن ربه : يا دنيا اخدمي مَنْ خَدمني وأتعبي مَنْ خدمك[٦٤] •

انقضى ما جاء من الموضوع في كتاب القضاعي •

وهذا ما وقع في كتاب النجم[٦٥] المذيل على الشهاب لأبي العباس الاقليشي[٦٦] :

٦٤- مَنْ مات في طريق مكةَ حاجاً لم يعرضْه اللهُ ولم يحاسبه[٦٧] •

٦٥- مَنْ حجَ البيتَ ولم يزرني فقد جفاني •

٦٦- مَنْ قادَ أعمى أربعينَ خطوةً غفرَ الله ما تقدم من ذنبه[٦٨] •

٦٧- مَنْ عيّرَ أخاه بذنبٍ لم يمتْ حتى يعمله •

٦٨ـ انّ التجارهم الفجار ، الا مَنْ اتقى وصدقَ وبرّ .

٦٩ـ ان الأذان سهلٌ سمحٌ فأذنْ انْ كـان أذانـك سهلاً سمحاً والا فلا تؤذنوا[٦٩] .

٧٠ـ لا صلاةَ لجارِ المسجدِ الا في المسجد .

٧١ـ أربعُ ملاحم من ملاحم الجنّة : بدرٌ واحدٌ وحنينُ والخندقُ .

٧٢ـ الايمانُ معرفةٌ بالقلبِ ، واقرارٌ باللسانِ ، وعملٌ بالأركانِ[٧٠].

٧٣ـ ردّ دانقٍ من الحرامِ يعدلُ عندالله سبعين حجة مبرورةً .

٧٤ـ القرآنُ كلامُ اللهِ غيرُ مخلوق .

٧٥ـ يحشرُ أولادُ الزنا في صورة القردة والخنازير .

٧٦ـ صنفان من أمتي ليس لهما في الاسلام نصيبٌ : القدريةُ والمرجئة .

٧٧ـ يوم الأربعاء يوم نحسٍ مستمر[٧١] .

هذا ما أخرجاه في الكتابين المذكورين[٧٢] .

ومما يجري في كلامِ الناسِ وكتبهم معزواً الى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ مما لم يتضمنه الكتابان المشار اليهما[٧٣] .

٧٨ـ اذا رويتم عني حديثاً فاعرضوه على كتابِ اللهِ ، فانْ وافق فاقبلوه ، وانْ خالف فردوه[٧٤] .

قال الخطابي في كتاب المعالم : هذا حديث وضعته الزنادقة ويدفعه قوله صلى الله عليه وسلم : اني أوتيتُ الكتاب وما يعدله . ويروى : أوتيت الكتاب ومثله معه[٧٥] .

ومثله من الموضوع[٧٦] :

٧٩ـ عليكم بدينِ العجائز .

٨٠ـ كنتُ نبياً وآدمُ بين الماء والطين .

٨١- القلسُ حَدَثٌ(٧٧) .

وهذا كلام عطاء بن أبي رباح ، ذكره البخاري في تأريخه الكبير في باب من اسمه اسماعيل .

٨٢- عليكم بحسن الخطِّ ، فانه من مفاتيح الرزق .

٨٣- المستحقُّ محرومٌ .

وهذا مع كونه موضوع مذكور في كلمات تورث قائلها الكفر(٧٨) .

٨٤- العلمُ علمان : علمُ الأبدان وعلم الأديان .

٨٥- العنبُ : دُو دُو(٧٩) .

٨٦- من بشرني بخروج صفَر بشرته بالجنة .

٨٧- لا تُسافروا والقمرُ في العقرب .

٨٨- سراجُ أمتي أبو حنيفة(٨٠) .

٨٩- مَنْ صامَ يومَ الشكِّ فقد عصى أبا القاسم .

وهذا كلام عمار بن ياسر .

قال المصنفُ رحمه الله تعالى : وقد صنف جماعةٌ في الحديث ، وجميع ما احتوت عليه موضوع ، وتلقاها الناسُ بالقبول لتحسين ترصيعها ، وتزويق عباراتها(٨١) :

الأربعون المسماة بالودعانية(٨٢) أولها :

٩٠- كأنَّ الموتَ علينا فيها كتبَ(٨٣) .

وهذا الحديث قد ذكرناه مع غيره من الموضوعات التي تضمنها كتاب الشهاب .

وآخرُ الأربعين :

٩١- ما مِن ميت الا وملَكُ الموتِ يقف على بابه كلَّ يومٍ خمس

مرات ، فاذا وجد الانسان قد نفدَ أمله وانقطعَ أجله ألقى عليه غمُّ الموت فغشيتْه كرباتُه ، وغمرته علزاتُه[٨٤] .. الحديث .
وابن ودعان مصنف هذه الأربعين مذكور فيمن كان يضع الحديث .

ومن الكتب الموضوعة كتاب فضائل الأعمال لمحمد بن سرور البلخي أوله :

٩٢ـ مَنْ تعلم مسألة من الفقه قلّده الله كذا وكذا[٨٥] .

٩٣ـ ومنها الوصايا التي ينسبونها الى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أوصى بها علياً ـ كرّم الله وجهه ـ وكلها موضوعة ما خلا الحديث الأول ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : يا علي أنت منّي بمنزلة هارون من موسى غير انّه لا نبيَّ بعدي .

وآخرُ هذه الوصايا : يا عليّ أعطيتُك في هذه الوصية علم الأولين والآخرين . وهذه خاتمة الموضوع وهو أيضاً موضوع . والذي وضعها هو حماد بن عمرو الضبي[٨٦] .

٩٤ـ ومنها خطبة الوداع المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم أولها : لا يركبن أحدُكم البحرَ عند ارتجاجه .
يروى هذا الخبر عن أبي الدرداء[٨٧] .

٩٥ـ ومن أفظع ما وضع وأودعَ التفاسير وخلد بطونها الحديث الذي يروى عن أبي بن كعب ـ رضي الله عنه ـ فهو منه بريء في فضائل القرآن سورةً سورةً ، وقلَّ تفسيرٌ خالٍ من ذكرِ هذه الفضائل عند أول كلِّ سورة الا مَنْ عصمه الله ـ تعالى ـ وقليلٌ ماهم .
وضعه رجلٌ من أهل عبادان ، وسئل عن سبب وضعه فقال : لما رأيتُ الناسَ اشتغلوا بالأشعار ونبذوا القرآن وراء ظهورهم ،

أردت ان أضع لكل سورة فضيلة أرغب الناس في قراءة القرآن .

ومنهـا :

٩٦- خير خلكم خل خمركم .

٩٧- عالم قريش يملأ الأرض علماً . يعنون به الشافعي رحمه الله[٨٨].

٩٨- ومما وضع من الأحاديث باسناد واحد : أحاديث الأشج المعروف بأبي الدنيا ، وهو الذي يزعمون أنه أدرك علياً - رضي الله عنه ، وعمّر طويلا ، وأخذ بركابه ، فشجه ، فقال : مد الله في عمرك مداً[٨٩] .

٩٩- وأحاديث نسطور الرومي[٩٠] .

١٠٠- وأحاديث بشر[٩١] .

١٠١- وأحاديث نعيم بن سالم[٩٢] .

١٠٢- وأحاديث خراش عن أنس رضي الله عنه[٩٣] .

١٠٣- ونسخة ابراهيم بن هدبة القيسي كلها موضوعة[٩٤] .

١٠٤- ومسند أنس بن مالك[٩٥] الذي يروي عن جعفر بن هارون الواسطي عن سمعان[٩٦] عن أنس[٩٧] .

١٠٥- [الناس كلهم موتى الا العالمون ، والعالمون كلهم موتى الا العاملون، والعاملون كلهم موتى الا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم . الحديث مفترى ملحون ، والصواب في الاعراب : الا العالمين والعاملين والمخلصين[٩٨] .

١٠٦- من تكلم بكلام الدنيا في المسجد أحبطت أعماله أربعين سنة[٩٩].

١٠٧- لئن يؤدب الرجل ولده خير من أن يتصدق بصاع تمر[١٠٠] .

١٠٨- خلقتم من سبع ، ورزقتم من سبع ، فاعبدوه على سبع[١٠١] .

١٠٩ـ اتقوا اليهود والهنود ولو بسبعين بطناً[١٠٢] .

١١٠ـ عليكم بالسراري فانهن مباركات الارحام[١٠٣] .

١١١ـ ان في بلاد الهند أوراق مثل آذان الفيل فكلوا منها فان فيها منفعة[١٠٤] .

١١٢ـ صوموا تصحوا[١٠٥] .

١١٣ـ الفقر فخري[١٠٦] .

١١٤ـ لولاك لما خلقت الأفلاك[١٠٧] .

١١٥ـ الفقر سواد الوجه في الدارين[١٠٨] .

١١٦ـ حب الوطن من الايمان[١٠٩] .

١١٧ـ حب الهرة من الايمان[١١٠] .

١١٨ـ صاحب القميص لا يجد حلاوة الايمان .

١١٩ـ تزوجوا ولا تطلقوا ، فان الطلاق يهتز له عرش الرحمن[١١١] .

١٢٠ـ المؤمن حلو يحب الحلو[١١٢] .

١٢١ـ الدنيا ساعة فاجعلوها طاعة[١١٣] .

١٢٢ـ الدنيا مزرعة الآخرة[١١٤] .

١٢٣ـ الأرز مني وأنا من الأرز . خلق الأرز من بقية نوري ، لو كان الأرز حيواناً لكان آدمياً ، ولو كان آدمياً لكان رجلا ولو كان رجلا لكان صالحاً ، ولو كان صالحاً لكان نبياً ، ولو كان نبياً لكان مرسلا ، ولو كان مرسلا لكان أنا . من أكل الأرز أربعين يوماً ظهرت أربعون ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه[١١٥] .

١٢٤- عليكم بالعدس ، فانه مبارك مقدس ، وقد بارك عليه سبعون نبياً ، آخرهم عيسى بن مريم[١١٦] .

١٢٥- والأحاديث التي في تسمية احمد لا يثبت شيء منها .

١٢٦- لا تقطعوا الخبز بالسكين كما تقطعه الأعاجم[١١٧] .

١٢٧- الحقّ مع عمر حيث كان[١١٨] .

١٢٨- العلماء يُحشرون مع الأنبياء ، والقضاة مع السلاطين[١١٩] .

١٢٩- مَنْ اكتحل يوم عاشوراء لم ترمد عيناه أبداً[١٢٠] .

١٣٠- الحديث الطويل الذي يروى في كسوف القمر في كل شهر[١٢١].

١٣١- وحديث خراب البلدان المسماة كل بلدة بآفة .

١٣٢- وحديث رواه أبو عمال عن أنس (رض) في الطواف في المطر باطل لا أصل له][١٢٢] .

التعليقات والهوامش

١ ـ وردت مقدمة الكتاب في أ هكذا :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام الاكملان على سيدنا محمد وصحبه أجمعين . قال الصدر الامام ، والحبر الهمام ، العالم العامل والفاضل الكامل ، أبو الفضائل الحسن بن محمد الصغاني . الملتجىء الى حرم الله ـ تعالى ـ أدخله ـ تعالى ـ في جنانه ، وخصّه بمزيد لطفه ورضوانه . اما بعد :

فقد قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم : مَنْ كذبَ عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار . وقال صلى الله عليه وسلم : ليس الكذب عليَّ كالكذبِ على غيري . وفي بعض طرق الحديث : سيُكذَبُ عليَّ .

وقال عليه الصلاة والسلام : مَنْ حدّث عني بحديث ، وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين .

وقد كثرت في زماننا الأحاديث الموضوعة ، يرويها القصاص على رؤوس المنابر والمجالس ، ويذكرها القراء والفقهاء في الخوانق والمدارس ، وتداولت في المحافل ، واشتهرت في القبائل ، لقلة معرفة الناس بعلم السنن ، وانحرافهم عن السنن ، ولم يبقَ من علماء الحديث الا قوم بلدح عجفى .

كأنْ لم يكنْ بين الحجون الى الصفا
أنيسٌ ولم يسمر بمكة سامرُ

كيف لا والنبي يقول : لا يأتي زمان الا والذي بعد شر منه حتى تلقوا ربكم . قال بعض السلف : ما من يوم الا وتموت فيه سنة

وتحى وتلد فيه بدعة • وهذه أحاديث وضعت على ـ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وافتريت عليه ، وأوردها كثير ممن ينسب الى الحديث في مصنفاتهم ، ولم ينبهوا عليها ، فرواها الخلف عن السلف ، وبسببه وقع الدين في التلف ، ثقة بنقلهم ، واعتمـاداً على قولهم • فضلوا • قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبض العـلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوساء جهالا ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا : فمنها الحديث •

وفي ب :

قال الشيخ الحسن بن محمد الصغاني ـ رحمه الله ـ ذكر أحاديث موضوعة وضعت على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وافتريت عليه ، وأوردها كثير ممن صنف شيئاً في الحديث فـي مصنفاتهم ، ولم ينتبهوا عليها ، فرواه الخلف عن السلف ، ثقـة بنقلهم فضلوا وأضلوا ، منها :

(٢) هو كتاب الشهاب في المواعظ والآداب ، عشرة أجزاء في مجلـد واحد لشهاب الدين أبي عبدالله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي القضاعي المصري نسبة الى قضاعة • شـعب من معد بن عدنان ، ويقال هو من حمير ، وهو الاكثر والأصح ، قاضي مصر الفقيـه المحدث ذي التصانيف ، المتوفى بمصر سنة ٤٥٤ ، جمـع فيـه أحاديث قصيرة من أحاديث الرسول (ص) ، وهي ألف حـديث ومائتان في الحكم والوصايا محذوفة الأسانيد مرتبة على الكلمـات من غير تقيـد بحرف انظر الرسـالة المسـتطرفة للكتاني • وكشف الظنون •

(٣) قبس الانوار ص٢٦ • والصبحة : النوم اول النهار •

(٤) قبس الانوار ص٢٤ هو والذي قبله حديث واحد ونصه فيـه : والشقي شقي في بطن أمه .

(٥) قبس الانوار ص٢٢ . ونصه فيه : الحج جهاد كل ضعيف وجهاد المرأة حسن التبعُّل .

(٦) قبس الانوار ص٢٢ . وفي ب : قليل المؤونة .

(٧) قبس الانوار ص٢٨ .

(٨) القبس ص٥٣ وفيه : في الليل .

(٩) القبس ص٢٩ .

(١٠) القبس ص٢٩ .

(١١) القبس ص٣٠ .

(١٢) القبس ص٢٧ . وفيه : لما في .

(١٣) القبس ص ٤٩ .

(١٤) القبس ص٥٤ .

(١٥) القبس ص٢١ وفيه : بالمنطق . وفي أ : بالقول ويروى بالمنطق

(١٦) القبس ص٢٥ . وتذكرة الموضوعات ٣٠ .

(١٧) القبس ص٥٢ .

(١٨) القبس ص٢٤ .

(١٩) القبس ص٣٠ . وفيه : في المرأة الحسناء .

(٢٠) القبس ص٨٢ . وفيه : من كنوز ...

(٢١) القبس ص٢٠ وتذكرة الموضوعات ١٨ .

(٢٢) القبس ص٣١ . وفيه وفي أ : وبعده ينفي اللمم ويصحح البصر .

(٢٣) القبس ص٢٧ .

(٢٤) هذا حديث منفصل عن الذي قبله في القبس ص٢٢ •

(٢٥) في القبس جعل كل مقطع حديثاً مستقلا ص٧١ وفيه : من ترقب الموت لهى عن اللذات • زهد في الدنيا • وما بين الحاصرتين تكملة من القبس •

(٢٦) القبس ص٨٠ •

(٢٧) القبس ص٨٣ وفيه : في النهار •

(٢٨) القبس ص٧٣ •

(٢٩) القبس ص٧٣ وفيه : على يديه •

(٣٠) القبس ص٨٤ •

(٣١) القبس ص٧٤ • وتكملته فيه : ومن أهان صاحب بدعة أمنه الله يوم الفزع الأكبر •

(٣٢) القبس ص٥٣ وفيه : رحم الله عبداً •

(٣٣) القبس ص٩ •

(٣٤) القبس ص٥٨ • وفيه : كأن الحق فيها على ••• الموت فيها ••• الينا عائدون ••• ونأكل ميراثهم •

(٣٥) القبس ص٥٥ وفيه : وانفق مالا • وزاد عليه : وكان عيشه كفافاً وقنع به •

(٣٦) هذا حديث منفصل عن الذي قبله في القبس ص٥٥ • وما بين الحاصرتين تكملة من القبس • وفيه : وحسنت أخلاقه •

(٣٧) القبس ص٥٣ •

(٣٨) القبس ص١٤ •

(٣٩) القبس ص٩ • وفيه : بنور الله تعالى • والفراسة : التثبت عن طريق النظر •

(٤٠) القبس ص١٧ .

(٤١) القبس ص٢٦ . وألظ : الزم واثبت .

(٤٢) القبس ص١٦ .

(٤٣) القبس ص١٤ وفيه : على انجاح الحوائج بالكتمان لها .

(٤٤) القبس ص٤٧ . وفي ب : تجاوزوا عن ..

(٤٥) القبس ص١٩ وفيه : يستخرج بهم الحقوق .

(٤٦) القبس ص١٣ وفيه : وعزيزاً ذل .

(٤٧) ما بين الحاصرتين من أ والقبس ص٤٧ .

(٤٨) القبس ص٥٦ .

(٤٩) القبس ص١١ وفيه : اذا جاءكم .

(٥٠) القبس ص٩٣ . وفيه الحديث منقسم الى حديثين .

(٥١) القبس ص٩٠ وفيه الحديث منقسم الى حديثين أيضاً . والحديث الثاني نصه : لا تصلح الرياضة الا في النجيب .

(٥٢) القبس ص٩٥ .

(٥٣) القبس ص٩٢ .

(٥٤) القبس ص٨٨ وفيه : بأخيك .

(٥٥) القبس ص٩٠ . وفي هامشه اي لا تأخروني في الذكر لان الراكب يعلق قدحه في آخر رحله عند فراغه من ترحاله قال حسان : كما نيط خلف الراكب القدح الغرض .

(٥٦) القبس ص٤٠ .

(٥٧) القبس ص٣٩ . وفيه : في المعارض .

(٥٨) القبس ص٤٠ .

(٥٩) القبس ص٣٤ • وفيه زيادة وهي : ويحب السماحة ولو على تمرات •

(٦٠) القبس ص٤١ •

(٦١) القبس ص٦٨ •

(٦٢) القبس ص٤٩ فيه : المتخالون • وتذكرة الموضوعات ٣٠ •

(٦٣) القبس ص٦١ • وتذكرة الموضوعات ٦١ •

(٦٤) القبس ص٩٦ • وسقطت منه عبارة (يرويه) ، عن ربه • وروايته : وأتعبي يادنيا لمن خدمك •

(٦٥) اسمه النجم من كلام سيد العرب والعجم • كشف الظنون ١٩٣٠/٢ •

(٦٦) هو ابو العباس احمد بن معد الاقليشي ، من اقليش في الاندلس ، ولد ونشأ في دانية ، ورحل الى المشرق ، فجاور بمكة سنين ، وعاد يريد المغرب فتوفي بقوص من صعيد مصر سنة ٥٥٠ •

نفح الطيب ٣٥/١ وانباه الرواة ١٣٦/١

(٦٧) في ب : من مات بين الحرمين ، بعثه الله آمناً يوم القيامة ، ومن مات في طريق مكة حاجاً لم يعرضه الله ولم يحاسبه •

(٦٨) في الخلاصة : غفر له ما تقدم •

(٦٩) في الخلاصة : فان كان أذانك سهلا سمحاً والا فلا تؤذن •

(٧٠) الحديث في تذكرة الموضوعات ص١١ نقلا عن الصاغاني •

(٧١) في الخلاصة : الأربعاء يوم نحس مستمر •

(٧٢) في الخلاصة : هذا آخر ما في الكتابين المذكورين •

(٧٣) سقطت كلمة (وكتبهم) من الخلاصة • وسقطت عبارة (مما لم ••• اليهما) •

(٧٤) في ب : ويروى اذا حدثتم عني بحديث •

(٧٥) سقط هذا التعليق من أ • وفي الخلاصة : كتاب معالم السنن • وهو كتاب مطبوع في مصر بمطبعة السنة المحمدية • وحديث (اني قد أوتيت •••) في مسند احمد ١٣١/٤ وسنن ابي داود ٢٧٩/٤ •

(٧٦) في الخلاصة : ومنه قولهم •

(٧٧) سقط الحديث والتعليق من الخلاصة • وورد الحديث (في القلس الوضوء) في التاريخ الكبير للبخاري • في ترجمة اسماعيل بن عبدالله بن ذكوان سمع عطاء •

(٧٨) سقط التعليق من الخلاصة •

(٧٩) في أ والتذكرة : والكلمات المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم بالفارسية مثل : شكم ودرد والعنب دو دو وكونه بزرد •

(٨٠) في ب : عمر سراج أهل الجنة • وكذا في التذكرة ص٩٤ وهو في الخلاصة ص٨٥ •

(٨١) الحديث • ونسبته الى عمار في الخلاصة ص٨٥ • وما بعد اسم عمار بن ياسر سقط من الخلاصة •

(٨٢) في هامش المختصر : الاربعون حديثاً الودعانية وشرحها للقاضي ابي نصر احمد بن صالح بن سليمان بن ودعان المتوفى سنة ٥٩٤ • مخطوط نسخة منه في مكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ١٦٦٩ب • وفي تذكرة الموضوعات ص٨ قال السيوطي في الذيل : ان الاربعين الودعانية لا يصح فيها حديث ••• وهي مسروقة سرقها ابن ودعان من واضعها زيد بن رفاعة ويقال انه الذي وضع رسائل اخوان الصفا ، وكان من أجهل خلق الله في الحديث وأقلهم حياء وأجرأهم على الكذب •

(٨٣) سقط الحديث وما يليه من الخلاصة • وهو في التذكرة ص٨ •

(٨٤) في التذكرة : وغمرته سكراته • وعلزات : القلق والهلع يصيب المريض •

(٨٥) في التذكرة نقلا عن الصاغاني : ومنها كتاب فضل العلماء لمحدث شرف البلخي •

(٨٦) في أ و ب : والوصايا المنسوبة الى ابي الحسن أمير المؤمنين علي بن ابي طالب – كرم الله وجهه – بأسرها ، التي أولها ••• وضعها حماد ابن عمرو الضبي ، وهو مضرط كذاب • وهو في تذكرة الموضوعات نقلا عن الصاغاني • وحديث (أنت مني •••) في البخاري ٥/٢٤ وروايته : اما ترضى أن تكون بمنزلة هارون من موسى ، وهو في مسلم ٤/١٨٧٠ •

(٨٧) في التذكرة ٩ عن الصاغاني : ومنها خطبة الوداع عن ابي الدرداء رفعه وأوله : ألا لا •••

(٨٨) سقط التعليق التوضيحي من الخلاصة • والحديث مع التوضيح في التذكرة •

(٨٩) في التذكرة نقلا عن الصاغاني :

الشيخ المعروف بابن أبي الدنيا •

وفيه : بركابه فركب وأصابه ركابه فشجه •

(٩٠) في تذكرة الموضوعات : ابي نسطور الرومي • وفي ب : ابن نسطور ونسطور الرومي مترجم في ميزان الاعتدال ٤/٢٤٩ ، قال :

نسطور الرومي وقيل جعفر بن نسطور ، هالك أو لا وجود له • وعند خطيب الموصل أحاديث في نسخة نحوستة أحاديث سمعها بترمذ سنة اثنتي عشرة وخمسمائة من أبي المظفر •

(٩١) في تذكرة الموضوعات : وأحاديث بشر ونعيم بن سالم وخراش عن أنس • وفي ميزان الاعتدال ١/٣١١ بشر بن ابراهيم الأنصاري المفلوج ابو عمرو يروي عن الأوزاعي موضوعات ، هو عندي ممن يضع الحديث وقال ابن حبان : كان يضع الحديث على الثقات •

(٩٢) في أ : يغنم ويشجب عن أنس •

(٩٣) هو خراش بن عبدالله • قال عنه في ميزان الاعتدال ١/٦٥١ يروي عن أنس بن مالك ، ساقط عدم ، قال ابن حبان : لا يحل كتب حديثه الا للاعتبار • وقال ابن عدي : زعم أنه مولى أنس •

في أ : ونسخة ابراهيم بن هدبة القيسي كلها موضوعة •

(٩٤) وقد ترجم الذهبي في ميزان الاعتدال أبا هدبه هذا فقال : ابراهيم بن هدبة ابو هدبة الفارسي ثم البصري حدث ببغداد وغيرها بالأباطيل • وقيل كان رقاصاً بالبصرة يدعى الى العرائس فيرقص لهم • وقال الخطيب : حدث عن أنس بالأباطيل ••• قلت بقي الى سنة مائتين وقال أبو حاتم وغيره كذاب •

(٩٥) كذا في أ و ب •

(٩٦) في التذكرة ص٩ : ومنها كتيب يدعى بمسند أنس البصري مقدار الثمانة حديث يرويه سمعان المهدي عن أنس[٩٧] •

(٩٧) أضافت النسخة أ : وأحاديث رتن الهندي موضوعة ، وما يحكي عنه بعض الجهال من انه اجتمع بالنبي وسمع من النبي ، ودعا له بقوله : عمرك الله • ليس له أصل عند أئمة الحديث وعلماء السنة ، وكلها موضوعة ، ولم يعش من الصحابة ممن لقي النبي (صلى الله عليه وسلم) اكثر من خمس وتسعين سنة • وهو ابو الطفيل ، فبكوا عليه وقالوا : هذا آخر من لقي الرسول (صلى الله عليه وسلم) واجتمع بالرسول ، فهذا هو الصحيح تصديقاً لقوله صلى الله عليه وسلم حين صلى العشاء الآخرة في آخر عمره • فقال لاصحابه :

أرأيتم ليلتكم هذه ، فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على وجه الارض أحد من المؤمنين ، ما ينطق عن الهوى •
كما اضافت النسخة ب : وأحاديث محمد بن شرف البلخي كلها موضوعة •

(٩٨) تذكرة الموضوعات ٢٠٠ نقلا عن الصغاني وابتداء من هذا الحديث تكملة من النسخة ب •

(٩٩) تذكرة الموضوعات ٣٦ نقلا عن الصاغاني • وفيه : أحبط الله أعماله •

(١٠٠) تذكرة الموضوعات ١٣٠ نقلا عن الصغاني وقد سقطت منه كلمة تمر وجميع المواضع التي سوف اذكر فيها تذكرة الموضوعات فهو ينقل عن الصغاني •

(١٠١) التذكرة ص٢٠٠ وفيه خلقهم ••• رزقهم •

(١٠٢) التذكرة ١١٤ •

(١٠٣) التذكرة ٢٧٠ •

(١٠٤) التذكرة ١٤٩ • وفيه : مثل آذان الخيل •

(١٠٥) التذكرة ٧٠ •

(١٠٦) التذكرة ١٧٨ •

(١٠٧) التذكرة ٨٦ •

(١٠٨) التذكرة ١٧٨ •

(١٠٩) التذكرة ١١ •

(١١٠) التذكرة ١١ •

(١١١) التذكرة ١٣٢ •

(١١٢) التذكرة ١٥٠ • وفيه : المؤمن حلوي •

(١١٣) التذكرة ١٧٩ • وفيه : فاجعلها •

(١١٤) التذكرة ١٧٤ •

(١١٦) التذكرة ١٤٧ •

(١١٥) التذكرة ١٤٧ •

(١١٧) التذكرة ١٤٣ وفيه : كما يقطعه •

(١١٨) التذكرة ٩٤ •

(١١٩) التذكرة ١٨٦ •

(١٢٠) التذكرة ١١٨ •

(١٢١) التذكرة ٢٢١ •

(١٢٢) التذكرة ٧٢ • ونص الحديث فيه نقلا عن الصغاني : من طاف اسبوعاً في المطر غفر له ما سلف من ذنوبه •

حكم التعارض عند الأصوليين

بقلم : الدكتور صبحي محمد جميل
معاون عميد كلية الامام الأعظم لشؤون الادارة

تعريف التعارض :

عرف فخر الاسلام البزدوي ـ من الحنفية ـ التعارض بانه تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين[1] . وعرف غيره ـ من الحنفية ـ كالقاضي أبي زيد الدبوسي[2] وشمس الائمة السرخسي[3] بما هو قريب من هذا المعنى أو ما يستفاد منه هذا المعنى . وعرف الاسنوي ـ من الشافعية ـ التعارض ، واطلق عليه التعادل وقال :

---

(١) اصول البزدوي حـ٣/٧٩٧ علي بن محمد بن فخر الاسلام من كبار الحنفية في الاصول والفقه والتفسير كان من سكان سمرقند ونسبته الى بزدة ومن تصانيفه كنز الاصول الى معرفة الاصول ، توفي في بلدة كش قرب جرجان سنة ٤٨٢ الاعلام حـ٥/١٤٨ الجواهر المضيئة حـ١/٣٧٢ .

(٢) تقوم الادلة في اصول الفقه تحقيق الدكتور صبحي محمد جميل (وهو اطروحه دكتوراه لم تنشر بعد) ابو زيد الدبوسي : هو عبيد الله بن عمرو بن عيسى الدبوسي تولى القضاء في بخارى وكان من القضاة السبعة المشهورين وانتهت اليه مشيخة بخارى وجميع البلدان الواقعة فيما وراء النهر توفي سنة ٤٣٠ وقيل ٤٣٢ جواهر المضيئة حـ٢ : ٣٠٦ ، معجم المؤلفين حـ٦/٩٦ .

(٣) اصول السرخي حـ٢/١٢ محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر شمس الائمة السرخسي كان اماما في الفقه والاصول لازم شمس الائمة الحلواني وأخذ عنه حتى تخرج به وصار حجة في العلوم الدينية وقد مات في حدود التسعين واربعمائة ، الفوائد البهية : ١٥٨ ، التقريب : ١٨ .

اذا تعارضت الادلة فان لم يمكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل[٤] .

هذه تعاريف مختارة لعلماء الاصول في كلا المذهبين ويمكن ان نستخلص من هذه التعاريف الامور الآتية :

١ ـ هو أن يتساوى الدليلان في القوة ليتحقق التقابل والتدافع اذ لا مقابلة ولا تعارض بين الضعيف والقوي بل يترجح القوي ، فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور[٥] .

٢ ـ عدم أولوية احد الدليلين على الآخر في الذات أو في الصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة ، لان المحكم اولى من المفسر لأنه لا يحتمل النسخ ، والعبارة أولى من الاشارة لأن الثابت بالعبارة مقصود بسوق الكلام ، أما في الذات فان المشهور أولى من الاحاد والخاص أولى من العام المخصوص[٦] .

٣ ـ اتحاد محل وزمان ورود الدليلين مع التضاد ، ويقول السرخسي: ان شرط التضاد والتمانع اتحاد المحل والوقت[٧] وذلك بأن يثبت أحدهما الحل والآخر الحرمة لشيء واحد فاذا ورد الدليلان في محلين فلا تضاد وكذلك اذا وردا في وقتين فلا تعارض لجواز اجتماعهما في محل واحد في

---

(٤) نهاية السول في منهاج الاصول على هامش التقرير والتحبير حـ٣/١٦٧ الاسنوي جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن بن علي الاسنوي شيخ الشافعية وصاحب التصانيف الكثيرة ولد سنة ٧٠٤ وتقدم في الفقه فصار امام زمانه وانتهت اليه رياسة الشافعية توفي سنة ٧٧٢ وقيل ٧٧٧ حسن المحاضرة حـ١/٤٢٩ .

(٥) كشف الاسرار شرح اصول البزدوي لعبدالعزيز البخاري حـ٣/٧٩٧.

(٦) كشف الاسرار للنسفي حـ٢/٥١

(٧) اصول السرخسي حـ٢/١٣

زمانيين ، كما في حرمة الخمر بعد حلها ، وكما في الحياة والموت بالنسبة الى شخص واحد في وقتين .

الا أن من المحققين من اشترط لتحقق التعارض بين الدليلين الوحدات الثمانية وحدة المحكوم عليه وبه والزمان والمكان والاضافة ، والقوة والفعل والجزء والكل والشرط وقيل التسع والتاسعة وحدة الحقيقة والمجاز[8] . ولكن هذه الوحدات لا تشترط في تعارض الدليلين في الاحكام الشرعية لانها تؤدي الى وقوع التعارض في نفس الأمر فيلزم من ذلك وقوع النتائج المتناقضة في نفس الأمر سواء كانت الحجتان مقطوعتين أم مظنونتين[9] .

هل يقع التعارض في الادلة الشرعية :

اتفق الاصوليون على جواز التعارض بين الظنيين بالنسبة للمجتهد ، واختلفوا في جوازه باعتبار الواقع ونفس الأمر ، فذهب الجمهور الى جوازه ومنهم الامدي[10] . وابن الحاجب[11] . واختلفوا في القاطعين : فذهب الحنفية الى جوازه ، وذهب الشافعية الى منعه وتخصيصه

---

(٨) التقرير والتحبير حـ٣/١ ، كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري حـ٣/٧٩٧

(٩) مسلم الثبوت حـ٢/١٨٩

(١٠) نهاية السول في منهاج الاصول للاسنوي حـ٣ ص١٨٩ ، الاحكام في اصول الاحكام للامدي حـ٤/٣٢٣ هو ابو الحسين علي بن ابي علي بن محمد التغلبي الفقيه الاصولي الملقب بسيف الدين الامدي المتوفي سنة ٦٣١ والامدي نسبة الى آمد مدينة في ديار بكر . وفيات الاعيان لابن خلكان حـ١/٣٠٩ ، طبقات الشافعية ١٢٩/٥ .

(١١) التقرير ولتحبير حـ٣/٢ ونهاية السول في منهاج الاصول حـ٣/١٨٩ اصول الفقه زهير ابو النور حـ٤/١٩٦ ابن الحاجب : عثمان بن عمر بن ابي بكر بن يونس ابو عمر جمال الدين فقيه مالكي من كبار علماء العربية والاصول كردي الاصل كان ابوه حاجبا فعرف به ولد في مصر وسكن دمشق ومات بالاسكندرية سنة ٦٤٦ النجوم الزاهرة حـ٦/٣٦٠ والاعلام حـ٤/٣٧٤ .

فقط بالدلائل الظنية سواء أكانت عقلية أم شرعية ويقول السبكي : « ويمتنع تعادل القاطعين[١٢] » أي تعارضهما سواء كانا عقليين أم نقليين ، ويقول المحلي : « اذ لو جاز ذلك لثبت مدلوهما فيجتمع المتنافيان »[١٣] لأن عند تعارض القاطعين اما أن يعمل بهما فيلزم من ذلك الجمع بين المتناقضين أو لا يعمل بهما فيلزم ارتفاع النقضين أو العمل بأحدهما دون الآخر وهو ترجيح من غير مرجح وهذا باطل[١٤] .

وأما الحنفية ، فقد ذهبوا الى جواز التعارض في القطعيات لا باعتبار الواقع وفي نفس الامر ، وقالوا : تخصيصه فقط بالظنيات تحكم لجريان هذا التعليل – الذي اوردتموه في القاطعين – بعينه في الظنيين – على أن الكلام في صورة التعارض لا في تحققه في الواقع ، وهي كما توجد في الظنيين توجد في القطعتين[١٥] .

وبناء على ما تقدم من استعراض ادلة الطرفين نرى وجاهة رأي الحنفية في أنه لا يقع التعارض في الواقع ونفس الامر في الادلة الشرعية لأنه من أمارات العجز وهو على الله محال لأن الحجج الشرعية في اصولها وفروعها ترجع الى قول واحد ، وانما يتصور التعارض ظاهرا لغير المتأمل بنصوص الشريعة وجهله بالناسخ والمنسوخ وعدم فهمه موارد النزول ووقائع الأحوال

---

(١٢) جمع الجوامع لابن السبكي حـ٢/١٩١ السبكي : تاج الدين عبدالوهاب بن علي عبدالكافي السبكي أبو نصر قاضي القضاة المؤرخ الباحث له مؤلفات كثيرة في الفقه واصوله ولد في القاهرة وتوفي في دمشق سنة ٧٧١هـ حسن المحاضرة : حـ١/١٨٢ .

(١٣) شرح المحلي على جمع الجوامع حـ٢/١٩١ المحلي : جلال الدين المحلي محمد بن أحمد بن محمد بن ابراهيم بن أحمد ولد بمصر سنة ٧٩١ واشتغل وبرع في الفنون فقها وكلاما واصولا ونحوا ومنطقا وغيرها توفي سنة ٨٦٤ حسن المحاضرة حـ١/٤٤٤ .

(١٤) الاحكام في اصول الاحكام للامدي حـ٤/٣٢٣ ط دار الكتب .

(١٥) التقرير والتحبير حـ٣/٢ .

ويقول البزدوي : « وهذه الحجج التي ذكرناها لا تتعارض في انفسها وضعاً ولا تتناقض لأن ذلك من أمارات العجز ، تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ »(١٦) فاذا علم تأخر أحدهما حكمنا بالنسخ وينتفى التعارض حينئذ ، ولذلك لا اختلاف ولا تعارض في الادلة الشرعية باعتبار الواقع وفي نفس الأمر . ولا نعني بذلك نفي الاختلاف في الاحكام الشرعية فان ذلك واقع وانكار ذلك مكابرة . فالتعارض الموجود في نصوص الشريعة انما فقط في الظاهر بالنسبة الى انظار المكلفين وانها تختلف في فهم مدلولات النصوص وعللها وطرق استنباط احكامها فليس هناك أي تعارض بين نصوص القرآن الكريم وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم وانها كلها على نهج واحد من التنسيق والترتيب والى هذا اشار ابن حزم الظاهري في كتابه الاحكام « ويبين صحة ما قلناه من انه لا تعارض بين شيء من نصوص القرآن ونصوص كلام النبي صلى الله عليه وسلم وما نقل عن أصحابه . قول الله عز وجل مخبرا عن رسوله عليه السلام « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة »(١٨) وقال الله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً »(١٩) فأخبر عزوجل ان كلام نبيه صلى الله عليه وسلم وحي من عنده ، كالقرآن في انه وحي وفي انه كل من عندالله عزوجل واخبرنا تعالى انه راض عن أفعال نبيه صلى الله عليه سلم وانه موافق لمراد ربه تعالى فيها لترغيبه عز وجل في الائتساء به عليه السلام . فلما صح ان كل ذلك من عند الله تعالى ووجدناه تعالى قد اخبر انه لا اختلاف فيما كان من عنده تعالى صح انه لا تعارض ولا اختلاف في شيء من القرآن والحديث

---

(١٦) كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري حـ٣/٧٩٦ .

(١٧) سورة النجم : ٣ـ٤

(١٨) سورة الاحزاب : ٢١

(١٩) سورة النساء : ٨٢

الصحيح وانه كله متفق كلما قلنا ضرورة . وبطل مذهب ممن أراد ضرب الحديث بعضه ببعض أو ضرب الحديث بالقرآن . وصح ان ليس شيء من كل ذلك مخالفاً لسائره[٢٠] .

محـل التعـارض :

الادلة التي يتوهم التقابل والتعارض فيه ثلاثة اقسام :

الاول : أن يـكون أحد الدليلين أقـوى من الآخر بوصف غير تابع كالنص مع القياس .

الثاني : أن يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه .

الثالث : أن يكونا متساويين في القوة .

فحكم القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك العمـل بالاضعف لأن الدليل الضعيف يكون في حكم العدم عند مقابلته للدليل الاقوى .

ففي الاول : اذا تعارض النص مع القياس يقدم النص عليه لأن النص أقوى ثبوتا ودلالة من القياس الذي هو ظني الدلالة ولاشك أن القطعي يقدم على الظني وهذا مما لا يختلف فيه .

وأما الثاني : ففيه معارضة وترجيح ، وان كانا متساويين في الـذات لأن كلا من الدليلين من الرسول صلى الله عليه وسلم وترجيح أحدهمـا بوصف هو زائد على الذات وليس بنفس الحديث وانما في الراوي كفقهه

---

(٢٠) الاحكام لابن حزم الظاهرى حـ٢/٣٥ ابن حزم : علي بن أحمد بـن سعيد ولد في قرطبة سنة ٣٨٤ أصله من فارس فقيه اديب اصولي محدث حافظ متـكلم توفي سنة ٤٥٦ وله مؤلفات كثـيرة اشـهرها المحلي : تذكره الحفاظ للذهب حـ٣/٣٢١ البداية ابن كثير حـ١٢/٩١ شذرات الذهب حـ٣/٢٩٩ . وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة : بدران ابو العينين بدران .

مثلا ، ولأن الراوي الفقيه يكون أحرص من الراوي الذي ليس بفقيه في الحفظ والضبط والنقل .

وأما حكم القسم الأخير : العدول الى غيرهما من غير ترجيح لابتنائه على التعارض المبنيء عن التماثل والى هذا أشار التفتازاني في التلويح وقال: « اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه : فاما أن يتساويا في القوة أولا وعلى الثاني اما أن تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع الترجيح ، وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبيء عن التماثل »[٢١] .

فعلى رأى الحنفية لا يشترط في الدليلين المتساويين في القوة التساوي في العدد فتعارض آية مع آية كالتعارض مع آية أو آيتين أو حديث وحديثين أو قياس وقياسين فان كله من قبيل المتساويين لأنهم لا يشترطون ترجيحاً ولا قوة بكثرة الادلة ولا يترك دليل واحد بدليلين على رأى أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف وفي التوضيح : « يرجح بكثرة الدليل عند البعض لا عند أبي حنيفة رحمة الله وأبي يوسف[٢٢] » . وأما الشافعية وبعض الحنفية فانهم يرجحون بذلك ويقول الاسنوي « مذهب الشافعي كما قال الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة »[٢٣] .

وسبب الخلاف بين القائلين بالترجيح بكثرة الادلة وعدمه راجع الى حقيقة الترجيح . فالذين عرفوا الترجيح بأنه تقوية احدى الامارتين على

---

(٢١) التلويح على التوضيح حـ٢/١٠٣ . التفتازاني : مسعود بن عمر عبدالله التفتازاني سعد الدين من أئمة العربية والبيان والمنطق ولد بتفتازان من بلاد خراسان وأقام سرخس وتوفي في سمرقند سنة ٧٩٣هـ ودفن في سرخس الاعلام : حـ٨/١١٤ بغية الوعاة : ٣٩١ .

(٢٢) التوضيح حـ٢/١١٥ .

(٢٣) نهاية السول شرح منهاج الاصول ط١ حـ٣/٢٠٣ .

الاخرى ليعمل بها »[٢٤] أجازوا الترجيح بكثرة الادلة . أما الحنفية فقد عرفوا : بانه اظهار الزيادة لاحـد المتماثلين على الآخر وصفاً »[٢٥] فلم يجوزوا الترجيح بكثرة الادلة[٢٦] .

أما الاجماع فلا يقع بينه وبين دليل آخر قطعي من نص أو اجماع تعارض وذلك لانه لا ينعقد اجماع مخالف لدليل قطعي .

مسلك الاصوليين في العمل عند التعارض :

اذا تحقق التعارض بين النصين حكمه : معرفة التاريخ فان علم التاريخ يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم أما لو جهل ولا يدرى الناسخ من المنسوخ يطلب الترجيح والاوجب الجمع بينهما فان تعذر الجمع وجب العدول الى ما دون الدليلين المتعارضين مرتبة وان لم يكن وجب العمل بالاصل أي يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين ، هذا هو المنهج الذي رسمه لنا صدر الشريعة في التوضيح وقال : « فان علم التاريخ يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم والا يطلب المخلص ويدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عمـلا بالشبهين فان تيسر فيها والا يترك ويصار منه الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وأقوال الصحـابة رضي الله عنهـم ان امكن والا يجب تقرير الاصول »[٢٧] واذا رجعنا الى التحرير نرى ان الكمال بن الهمام يتفق مع صاحب التوضيح ويقول : « حكمه : النسخ ان علم المتأخر والا فالترجيح ثم

---

(٢٤) المصدر السابق حـ٣/١٨٠ .

(٢٥) كشف الاسرار شرح اصول البزدوي حـ٤/١١٩٧ .

(٢٦) وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة : بدران ابو العين بدران : بحث منشور في مجلة كلية الحقوق جامعة الاسكندرية سنة ٦٠/٦١ .

(٢٧) التوضيح : حـ٢/١٠٤ صدر الشريعة : عبيدالله بن مسعود البخـارى له كتاب التنقيح وشرحه التوضيح توفي سنة ٧٤٧ في بخارى . الاعلام : حـ٤/٣٥٤ .

الجمع والا تركا الى ما دونهما على الترتيب »[٢٨] ووافقهما صاحب مسلم الثبوت في هذا الرأي[٢٩] .

وبهذه النقول يتبين لنا أن مسلكهم في العمل عند التعارض هو تقديم الترجيح على الجمع بعد طلب التاريخ .

وازاء هذا الرأي نرى من الاصوليين من يقدم الجمع على غيره عند تعارض الدليلين فيقول عبدالعزيز البخاري : « اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر بكونه ناسخاً المتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وبأحدهما عيناً[٣٠] » . عملا بقاعدة الاعمال اولى من الاهمال كما صرح بذلك الشيخ الهداد[٣١] . فقدموا الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال بالمرجوح واتخذوا تقديم الجمع على الترجيح مذهباً لهم[٣٢] .

وأما الغزالي من الشافعية فانه يوافقهم في ذلك ويقول : « أما الشرعيات فاذا تعارض فيها دليلان فاما أن يستحيل الجمع أو يمكن فان امتنع الجمع فلابد أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً فان اشكل التاريخ فيطلب الحكم من دليل آخر بقدر تدافع النصين فان عجزنا عن

---

(٢٨) التقرير والتحبير على التحرير حـ٣/٣ الكمال بن الهمام : محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري كمال الدين المعروف بابن الهمام امام من علماء الحنفية توفي سنة ٨٦١ الفوائد البهية : ١٨٠ ، الاعلام حـ٧/١٣٥ .

(٢٩) مسلم الثبوت حـ٢/١٨٩ .

(٣٠) كشف الاسرار لعبدالعزيز البخاري : حـ٣/٧٩٨ عبدالعزيز البخاري: فقيه مبتحر في الاصول والفقه ومن مصنفاته كشف الاسرار في شرح اصول البزدوى المتوفى سنة ٧٣٠ جواهر المضيئة حـ١/٣١٧ الاعلام حـ٤/١٣٧ .

(٣١) مسلم الثبوت حـ٢/١٩٤

(٣٢) مسلم الثبوت حـ٢/١٩٥ .

دليل آخر فنتخير بأيهما شئنا »[٣٣] وادعوا انه لا يرجح أحد الدليلين على الآخر الا اذا لم يمكن العمل بكل واحد واحد منها ، فاذا امكن فلا يصار الى الترجيح مطلقاً لأن الاصل على رأى هؤلاء هو الاعمال لا الاهمال والى هذا يشير الاسنوي « فان امكن ولو من وجه دون وجـــه فلا يصار الى الترجيح »[٣٤] .

وخلاصة الكلام نحن امام منهجين لدفع التعارض عند وقوعه .

الاول : لجمهـور الحنفيـة : الذين يقدمـون الترجيح على غيره ـ بعد طلب التأريخ ـ في العمل عند التعارض .

الثاني : لجمهور الشافعية وبعض الحنفية الذين يقدمون الجمع على غيره في العمل عند التعارض .

أما المنهج الذي نرتضيه نحن فهو منهج وسط وخير الامور اوسـطها وهو العمل بالترجيح في مواضع تقتضي الترجيح والعمل بالجمع في مواضع تقتضي الجمع . وأما تقديم الترجيح مطلقاً ـ على رأي جمهور الحنفية ـ على الجمع في العمل عند التعارض فاهمال لأحد الدليلين الذي يمكن أن نعمل بهما معا دون أن نهمل أحدهما بالكلية .

وأما تقديم الجمع مطلقاً على الترجيح ـ على رأي الشافعية وبعض الحنفية ـ تحكم لأنه يؤدى الى تحميل النص فوق ما يحتمل لأجل التوفيق مع النص الآخر ، وعمل بالمرجوح مع وجود الراجح . ويقول القاضي

---

(٣٣) المستصفى حـ٢/١٣٩ ط اوفسيت . الغزالي : هو أبو حامد محمد بن محمد بن حامد الطوسي ولد سنة ٤٥٠ هـ وبرع في العلوم وولى تدريس نظامية بغداد ثم تركها وحج ورجع الى دمشق وأقام بها عشر سنين وسافر الى القدس والاسكندرية ثم عاد الى وطنه وأقبل على التصنيف والعبادة ومات سنة ٥٠٥ التعليقات السنية على التراجم الحنفيـــة للكنوي : ٢٤٣ .

(٣٤) نهاية السول في شرح منهاج الاصول ط١ حـ٣/١٨٣ .

الامام ابو زيد الدبوسي « ان النصين لا يتعارضان الا والاول منسوخ لا يجوز العمل به »[٣٥] .

ونقول للحنفية الذين ذكروا مع الشافعية الذين قالوا : الاعمال أولى من الاهمال ، هذه القاعدة ليست مطردة في المذهب الحنفي ويقول ابن الهمام : « لكن الاستقراء خلافه »[٣٦] بدليل أن أبا حنيفة قدم العام على الخاص في العمل به فقدم قوله صلى الله عليه وسلم « استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه »[٣٧] على خاص شرب العرنيين[٣٨] ابوال الابل فجعله منسوخاً بالعام مع امكان حمله على ما سوى بول ما يؤكل كما ذهب اليه محمد بن الحسن وللتداوي فقط على رأي أبي يوسف .

وكذلك قدم العمل بالعام بقوله صلى الله عليه وسلم « فيما سقته السماء والعيون أو كان عثريا العشر »[٣٩] على خاص قوله صلى الله عليه وسلم

---

(٣٥) تقويم الادلة في اصول الفقه لابي زيد الدبوسي . كشف الاسرار حـ٣/٨٠٠ .

(٣٦) التحرير والتحبير حـ٣/٤ .

(٣٧) رواه البزار والطبراني في الكبير والحاكم عن ابن عباس كما في الفتح الكبير حـ١/٣٩٥ ، وفي سبل السلام رواه الدارقطني عن أبي هريرة حـ١/١٢٥ .

(٣٨) رواه البخاري عن أنس قال : قدم اناس من عكل أو عرينه فاجتووا المدينة فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح ، وأن يشربوا من ابوالها فانطلقوا فلما صحوا قتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا النعم ، فجاء الخبر في اول النهار فبعث في آثارهم فلما ارتفع النهار جيء بهم فأمر فقطع ايديهم وارجلهم وسمرت اعينهم والقوا في الحرة يستقون فلا يسقون . صحيح البخاري حـ١/٦٧ ، ومسلم الثبوت في تخريج حديث الباب حـ٢/١٩٥ .

(٣٩) أخرجه البخاري عن ابن عمر نصب الراية للزيلعي : حـ٢/٣٨٥ فتح القدير : حـ٢/٣ ، والعثري بفتح العين وكسر الراء وتشديد الياء المكسورة الشجر الذي يشرب بعروقه لانه عثر على الماء وذلك حيث كان قريبا من وجه الارض فيغرس عليه فيصل الماء الى العروق من غير سقي .

« ليس فيما دون خمسة أو سق صدقه »[40] مع امكان حمله حديث ما سقته السماء على ما كان خمسة اوسق فصاعداً كما ذهب اليه أبو يوسف ومحمد وغيرهما .

وبناء على ما تقدم نرى ان تقديم الجمع مطلقاً على الترجيح كما يقول ابن الهمام : مخالفة ما اطبق عليه العقول من تقديم المرجوح على الراجح »[41] .

العدول عن الدليلين المتعارضين :

اذا تعارض دليلان على وجه لا يحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ولا يمكن الترجيح وتعذر الجمع بينهما تساقطا حكم الدليلين ووجب المصير الى دليل آخر لاثبات حكم الحادثة لانها خلت من الدليل عند تساقط النصين لذا يجب المصير الى دليل آخر للتعرف على حكم الحادثة .

ثم العدول عن الدليلين المتعارضين يجري على مراتب :

اولا : اذا كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة . لأن السنة خلف عن القرآن في مراتب الحجية وذلك لأن القرآن مقطوع به جملة وتفصيلا ، أما السنة فوجه القطع فيها على الجملة فقط لذلك يقدم الكتاب في الاستدلال على السنة (٤١ أ) .

ثم ان السنة راجعة الى الكتاب في تخصيص عمومه وتقييد مطلقه وتفسير مجمله وتأييد محكمه . ولذلك اذا تعارض دليلان ولم يمكن الترجيح والجمع بينهما عدل عنهما في الاستدلال الى السنة ، ومثال ذلك :

---

(٤٠) رواه لبخاري عن أبي سعيد الخدري في باب زكاة الورق حـ١/١٨٩. الاوساق جمع وسق بفتح الواو وكسرها والوسق ستون صاعا والصاع أربعة امداد .

(٤١) التقرير والتحبير حـ٣/٥ .

(٤١أ) وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة لبدران ابو العينين بدران .

قوله تعالى : « فأقرؤا ما تيسر من القرآن »(٤٢) يثبت بعمومه وجوب القراءة على المقتدي لوروده في الصلاة ، يعارض قوله تعالى « واذا قرىء القرآن فاستمعوا له فانصتوا لعلكم ترحمون »(٤٣) الذي ينفي وجوب القراءة على المقتدي اذ الانصات لا يمكن مع القراءة فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم « من كان له امام فقراءة الامام له قراءة »(٤٤) وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا »(٤٥) .

ثانيا : اذا كان التعارض بين سنتين وجب المصير الى أقوال الصحابة أو القياس وقيل يصار أولا الى أقوال الصحابة عند من يقول بحجية قوله فيما يدرك بالرأي لأن في قوله شبهة السماع بخلاف القياس . وأما عند من لم يوجبوا بتقليد الصحابي فيما يدرك بالرأي قالوا : وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لأن قوله لما كان بناء على الرأى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري .

فمثال التعارض بين السنتين والمصير الى القياس : ما روى عن النعمان بن بشير رضي الله عنه « ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين(٤٦) » يعارضه حديث عائشة رضي الله عنها « انه صلاها ركعتين باربع ركوعات »(٤٧) قال الحنفية فانهما لما تعارضا

---

(٤٢) سورة المزمل : ٢٠ .

(٤٣) سورة الاعراف : ٢٠٤ .

(٤٤) أخرجه أحمد في مسنده عن جابر – كما في الفتح الكبير جـ٣/٢٣٠ .

(٤٥) أخرجه النسائي عن أبي هريرة – كما في الفتح الكبير جـ١/٤٣٨ .

(٤٦) أخرجه النسائي والحاكم في المستدرك عن ابي قلابه عن النعمان بن بشير نصب الراية : جـ٢/٢٢٨ .

(٤٧) أخرجه الائمة الستة عن عائشة . نصب الراية جـ٢/٢٢٥ .

صرنا الى القياس فقسنا صلاة الكسوف على بقية الصلوات واعتبرناها كسائر الصلوات •

وأما الشافعية فعملوا بحديث عائشة وقالوا : في كل ركعة ركوعات •

ثالثا : اذا تعارض القياسان فلا يسقطان ـ عند الحنفية • لانه يؤدي الى خلو الحادثة من الحكم ولا يمكن العمل بهما معا لأن كليهما ليس بحجة في اصابة الحق لأن الحق عند الله واحد وانما يتخير في العمل باحدهما عن طريق التحري اذا احتاج المجتهد الى العمل به وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف ، ـ وأما عند الشافعي ـ رحمة الله ـ يعمل بأيهما شاء من غير تحر • ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان وأقوال • وأما الروايتان اللتان رويتا عن الحنفية في مسئلة واحـــدة فانمـا كانتـا في وقتين مختلفـين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة كالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق من اللاحق[٤٨] ـ ولا يجوز نقض عمله الذي ادى اليـه تحريه عند اختيار أحد القياسين الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بأن ظهر نص بخلافه فتبين به ان العمل كان باطلا[٤٩] •

واليك مثالا من الفروع الفقهية التي طبق فيها الحنفية مبدأ التحري في اختيار أحد القياسين عند تعارضهما :

شخص له ثوبان أحدهما نجس والآخر طاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر طاهر ولا ماء يغسلهما فانه يتحرى ويصلي في الذي يقع تحريه على أنه طاهر وذلك لتحقق الضرورة هنا لأنه لابد من ستر العورة في الصلاة ولا يمكن التوصل الى تحقيق هـذا الغرض الا بالتحري فجاز له التحري لهذه الضرورة لأنه لو لم يتحر ـ مع كونه دليلا

---

(٤٨) كشف الاسرار شرح اصول البزدوي حـ٣/٨٠٠ •

(٤٩) المصدر السابق حـ٣/٨٠١/٨٠٢ •

جائز العمل به للضرورة - لوجب أن يعمل باستصحاب الحال وهو أن يصلي في أي الثوبين شاء بناء على أن الاصل فيه الطهارة وهو ليس بدليل عند الحنفية ، والعدول عن العمل بالدليل الى ماليس بدليل فاسد[٥٠] .

تقرير الاصول :

ذكرنا فيما تقدم ان حكم التعارض عند عدم العلم بالتاريخ وعند عدم امكان الجمع أو الترجيح أن يسقط العمل بالدليلين والعدول عن الاستدلال بهما الى دليل ادنى مرتبة ان وجد ، وعند العجز يجب العمل بالاصل وابقاء كل واحد من الامور التي وقع فيها التعارض على ما كان في الأصل قبل ورود الدليلين .

ومماامثلوا به لذلك :

١ - المفقود : لأنه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حياً في ماله حتى لا يورث عنه لأن حياته كانت ثابتة فلا تزول بالشك حال فقده[٥١] . وذلك باستصحاب الحال التي كان عليها وقت فقده ، ولذلك فلا تقسم أمواله بمجرد فقده لأن في تقسيم أمواله بمجرد فقده مع احتمال حياته ضرراً ، والضرر مدفوع مطلقاً[٥٢] . والاستصحاب المذكور يصلح حجة لبقاء أمواله على ملكه ولدفع الغير عن أن يمتلكها بالارث ولا يصلح حجة - عند الحنفية - لأن يستحق المفقود مال غيره بالارث بل يوقف له نصيبه حتى تتبين الحقيقة ويتضح أمره . لأن شرط الميراث تحقق حياة الوارث وقت موت المورث وحياة المفقود غير محققة فلا يرث بالشك عملاً بالاستصحاب فهو حجة عند الحنفية في الدفع لا في الاثبات .

---

(٥٠) حاشية الرهاوي على ابن ملك ٦٧١ كشف الاسرار شرح اصول البزدوي حـ٣/٧٩٨ للاستاذ بدران : وجوه الترجيح في الادلة المتعارضة .

(٥١) كشف الاسرار حـ٣/٨٠٨ .

(٥٢) الميراث المقارن : الشيخ محمد عبدالرحيم الكشمي ٣٩ .

ومن الفقهاء من ذهب الى اعتبار المفقود ميتاً في حق الزوجة فقط وحياً في حق أمواله[٥٣] ، ولعل وجهة نظرهم في ذلك : لدفع الضرر عن الزوجة لاسيما اذا كانت شابة يخشى عليها من عواقب الفساد وتيارات الرذيلة التي تحيط بالمجتمع • فلذلك قرروا اعتباره ميتاً في حقها مراعاة لهذا الجانب •

٢ ـ الخنثى المشكل : ومن تقرير الاصول ايضاً عند تعارض الجهتين والعمل بالاحتياط عند الاشكال ، الخنثى المشكل هو الشخص الذي لـــه ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به أحد الجانبين على الآخر أي الذكورة والانوثة ، وجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط ، فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الاناث في البعض على ما يدل عليه في كل حكم • كتأخره عن الرجال وتقدمه على النساء في الصلاة احتياطاً ، ولايختنه الرجل والمرأة لاشتباه حاله بل تشترى امـة تختنه من مالـــه أو مال بيت المـال[٥٤] •

وأما في الميراث فيعامل باسوء الحالين : فيعطى له نصيب الذكر ان كان نصيب الذكر أقل أو يعطى له نصيب الانثى ان كان نصيب الانثى أقل • لأن هذا هو المتيقن استحقاقه له • وأما الزيادة فمشكوك استحقاقهـا له فلا يثبت الاستحقاق بالشك • وأما ان كان وارثاً على تقدير وغير وارث على تقدير آخر اعتبر غير وارث وتكون التركـة للورثة الآخرين ويعتبر هو في حكم العدم •

---

(٥٣) المغني جـ٧/٢٠٧ •

(٥٤) كشف الاسرار جـ٣/٨٠٨ المبسوط للسرخسي جـ٣٠/١٠٧ •

القضاء ودراسته في الاندلس

بقلم : الدكتور عبدالرحمن علي الحجي
استاذ مساعد في قسم التاريخ ـ كلية الاداب ـ جامعة بغداد

مكانة القضاء في الاسلام

يعد القضاء في الاسلام واحداً من شامخاته المتفردة وأعلامه العالية الواضحة . وكل الاسلام كذلك في تشريعه وتاريخه وتوجيهه وحضارته وأصالته وانجازاته ، لانها تقوم على عقيدة اكرم الله بها بني الاسلام وأهل الارض .

فاذا كان بعض الناس الذين لم تتح له دراسة هذا الاسلام ـ لأي تعليل ـ ولم يستشعروا ذلك فعليهم ـ على الأقل ـ ألا يصدرون أحكاماً جائرة قبل الاطلاع عليه ، وذلك أبسط قواعد الحكم السليم وبديهيات القضاء النزيه والاسلوب العلمي النظيف ، والا فهو التحامل والتعصب والسطحية المهلهلة والعلمية المرقعة .

ان الجهل بهذا الدين ورفض الاطلاع فيه أو استخواف التعرف عليه آفة يعاني منها الكثير ممن ينتسبون اليه ويحتمون بحماه وينشأون في منابته ، والا لتغيرت الحال وتبدلت المواقف بعد الاقتناع الى الاعتبار ان لم يكن للاتباع بل الاقتداء والافتداء .

يساعد على مثل هذه الأجواء العقيمة عدم وجود واقع يتمثل الاسلام فيزهر ويجعل الحياة له فتثمر خير الثمار وأشهاها . فضلا عن الأجهزة التي توغر الصدور منذ النعومة ، وبوسائل أدركت عظم المتربص ونال الغرق منها مناله . فأندفعت بعدائها الاعمى اللامبرر توجهه وسائل قوتها ،

وتستخدم الحجر والمدر وبلا مبالاة لأي قيم ، وهي عنها مجردة . فاتهم الاسلام بكل عيب ، هم (أو عندهم) معدنه ، بكثرة تحجب النور وتقعد القوى بعد طول القرون .

فدفع الناس عن الاسلام بعد ما تدافعوا عليه وأقبلوا اليه . ويروج هذه البضاعة الاثيمة عدم توفر واقع منظور يعمل فيه الاسلام وتعلو كلمته ، هذا الواقع العملي في الفرد والمجتمع والدولة كان المصداق انجذاب لمواقع الاسلام ، أما اليوم فهو معدوم ، ولعله الى حين . فلعل هؤلاء يهتدون أو « يخرج الله من أصلابهم من يعبدالله وحده ، لا يشرك به شيئاً »[1] .

نصل من ذلك الى أن روائع الاسلام الفريدة ومثله المتميزة في القضاء (وفي غيره) لم تعد الا في بطون الكتب أو في حواصل نفر ، تروى مكتوبة ، وعلى قلة مسموعة . وتدر الاعجاب وتدعو الى التعجيب وتبهر الفكر وتدهش النفس وتثير التساؤل . وقد تساعد هذه على العودة المحمودة . والا فغير كاف الاطلاع والتعرف كهدف مقصور من هذه الدراسات ، اذ لابد أن تدعو للاخذ بها وتنفيذها ، كيما تحول الى حياة حية بها تتحرك ومنها تتغذى ولها تندفع . وهذا هدف لابد ان يرافق الدراسات الاسلامية .

اطــاره العــام :

وتطالعنا دراسة القضاء في الاسلام بأصدق الأمارات وأقوى المعالم لهذا الحكم المسند الموثوق .

وموضوع القضاء في الاسلام بحاجة الى دراسة جديدة تعتمد هذه الروح وتسلك منهجية سليمة واضحة الرؤيا تستقرىء أمهات الكتب لدى مؤلفينا . تصابر المتابعة وتحتمل المجاهدة ، خاصة في هذه السنوات الاخيرة

---

(١) من حديث شريف : صحيح مسلم ، ٣/١٤٢١ (كتاب الجهاد والسير) ؛ حياة الصحابة ، محمد يوسف الكاندهولي ، ١/٤٠٤ .

بعد نشر نصوص لها الاهمية في تأكيد النظرة وتسديد التوجيه وسلامة الحكم .

وهذا الانتاج ثمرة لمعتقد عميق محسوس وفكر نقي كريم وواقع ممارس سليم . فهو الصدق الواضح والوثيقة المعتمدة والواقع الناطق . لكن هذا محتاج الى نقاء فكرة وسلامة قصد ومتانة علم واحتواء معرفة وصدق نظرة وأناة بحث وتحمل جهد يستطيعه الباحث الهميم والدارس المكيث والمتابع المتمرس ، لا تستعجله الايام أو تستحثه الظروف أو تسارعه المنفعة القريب والقصد العاجل . بل بهمة عالية يتابع البحث مع المطبوع القديم والحديث ، وكذا الذي مايزال مخطوطاً مما يتعلق بالموضوع أو يمت اليه ، تشريعاً وتاريخاً . فلمن يتأتى ؟ اذاً فلعل في هذا وما يليه ـ بعون الله تعالى ـ بعض الاسهام .

لقد أهملت دراسة القضاء في الاسلام لأي سبب وجد ـ حتى في أوجب المناسبات ، خلال مراحل دراستنا ومحافلها ، وفي دراسة التاريخ والحضارة وغيرها . فالقضاء جانب عملي يثير الانتباه ويهدم جور الأحكام . وهذا عامل يزيد في أهمية الكتابة في هذا الميدان .

والكتابة عن القضاء في الاسلام قد لا ينهض بها انسان ما لوحده بل لابد من التعاون بين مجموعة يتوزعون العمل ، وبأشراف هيئة تنسق وتنفق، تنظم وتنفذ .

اهميـة القضـاء

موضوع القضاء مهم جداً ، أولاه الاسلام مكانته العليا . فهو يتعلق بحقوق الناس وحياتهم والمحافظة على المثل في واقعهم العملي . فالاسلام جاء ليوجه الحياة ويصورها بشريعته فجعله عبادة ، وهي في الاسلام واسعة المفهوم شاملة لكل عمل يقصد به تحري شريعة الله جلت قدرته وابتغاء رضوانه . وهي دليل صدق التوجه اليه واخلاص التقوى له . وهكذا بناء

الحياة المسلمة مرتبطة بالعقيدة منبثقة عنها ، لا في صورة التشريع بل ايضاً في انسجام الاساس مع التطبيق وحمل ذات الروح ، فلا انفصام . بل هي نوع عال من العبادة لانها تحتاج الى التزام شديد وخشية من الله حاضرة ترفض كل المؤثرات .

ثم ان أهمية القضاء في الاسلام ، بجانب كونه أحد أوجه الصورة العملية لشريعته فهو يباشر مهمته في أمور كثيرة ، واسعة في اطارها ومستواها، فهي مهمة مقدسة .

وأي صور فريدة تلك التي حققها الاسلام في المجتمع الاسلامي خلال القرون ، سواء كان ذلك مع المسلمين أو مع غيرهم ، بل حتى مع أعدائهم . مما يدفع ـ بأقوى الحجج ـ اولئك الذين يتقولون ويولولون على الأقليات غير الاسلامية في المجتمع الاسلامي .

منابع القضاء وأوليته

يعود تاريخ القضاء الى الوقت المبكر من تاريخ الاسلام . فكان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يقضي بين المسلمين ويفصل في أمورهم حسب أحكام الاسلام وتشريعه .

والقضاء يقوم على العدل والمساواة المجردة المطلقة حتى في اليسير من الامور . والحق عنده مقدس يعاد الى أهله ويعطى لمستحقيه ، وحتى دونما مطالبة . وهو يستلزم التحري والتروي واستعراض ما لدى الاطراف واستبيان حقيقة الامر واستجلاء ظروفه ، فلا يرضى أحد بحق غيره لانه ألحن (أبلغ) بحجته ، وذلك ما قاله الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم[٢].

ويستند القضاء في أحكامه الى كتاب الله عزوجل وسنة رسوله صلى الله

(٢) راجع الحديث الشريف في : صحيح مسلم ، ٣/١٣٣٧ (كتاب الاقضية)؛ سنن الترمذي ، ٥/٩ـ١٠ (كتاب الاحكام) .

عليه وسلم ويستنير بأعمال الخلفاء الراشدين والصحابة الأكرمين وعلماء الاسلام والمجتهدين وقضاتهم وفقهائهم ، ممن سار في هذا الاطار حسب ما هداهم اليه اجتهادهم .

ذكر حافظ الاندلس أبو عمر يوسف بن عبدالبر (٣٦٨-٤٦٣هـ) في كتابه « الاستيعاب في معرفة الاصحاب »[٣] حين الحديث عن الصحابي الجليل معاذ بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه الى اليمن مع آخرين : « وبعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً الى الجند من اليمن ، يعلم الناس القرآن وشرائع الاسلام ، ويقضي بينهم ، وجعل اليه قبض الصدقات من العمال الذين باليمن ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قسم ادارة اليمن على خمسة رجال : خالد بن سعيد على صنعاء ، والمهاجر بن أبي أمية على كندة ، وزياد بن لبيد على حضرموت ، ومعاذ بن جبل على الجند ، وأبي موسى الاشعري على زبيد وعدن والساحل ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل ـ حين وجهه الى اليمن :

بم تقضي ؟

قال : بما في كتاب الله .

قال : فان لم تجد ؟

قال : بما في سنة رسول الله .

قال : فان لم تجد ؟

قال : أجتهد رأيي .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله . »

---

(٣) ٣/١٤٠٣-١٤٠٤ . انظر كذلك : سنن الترمذي ، ٨/٣ (كتاب الاحكام) ؛ القضاء في الاسلام ، مذكور ، ص٢٢ .

وفي معاذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قد سن لكم معاذ فأتبعوه »[٤] •

ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عين نفراً من المسلمين في القضاء، يسيرون على هذا الهدى[٥] • ومن الطبيعي ان يكون القاضي على مكانة عالية من التقوى والايمان والصلاح والعلم • وله شروط معروفة واخلاق موصوفة •

وتعيين القضاة يكون عن طريق الخليفة أو هو يقوم به • ويأتي الاختيار بعد روية واختيار • بينما « كان الخلفاء في صدر الاسلام يباشرونه بانفسهم ولا يجعلون القضاء الى من سواهم • واول من دفعه الى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه ، وولى أبا الدرداء معه في المدينة ، وولى شريحاً بالبصرة ، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة • »[٦]

وتذهب مصادر أخرى الى جعل شريح (المتوفى سنة ٧٨ هجرية أو بعدها)[٧] قاضياً على الكوفة وأبي موسى الاشعري قاضياً على البصرة[٨] ، وهذا أشهر • ولعله كان هذا وذاك[٩] •

وتذكر مصادرنا قصة طريفة في سبب تعين عمر لشريح بن الحارث

---

(٤) اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن قيم الجوزية ، ٢/٢٢٠ •
(٥) انظر : البداية والنهاية ، ابن كثير ، ٩/٢٤ •
(٦) مقدمة ابن خلدون ، ٢/٧٣٧ •
(٧) انظر : وفيات الاعيان ، ٢/٤٦٣ ؛ الاستيعاب ، ٢/٧٠٢ ؛ الاعلام ، ٣/٢٣٦ •
(٨) الاستيعاب ، ٢/٧٠١ ؛ أخبار القضاة ، وكيع ، ١/٢٨٥ ، ٢/١٨٤ـ١٨٩ ؛ النظم الاسلامية ، ص٣٢٢ •
(٩) سير أعلام النبلاء ، الذهبي ، ٢/٢٧٤ ؛ الاستيعاب ، ٤/١٧٦٣ـ١٧٦٤؛ تهذيب التهذيب ، ابن حجر العسقلاني ، ٤/٣٢٧ ؛ أخبار القضاة ، ١/٢٩٧ •

الكندي قاضياً على الكوفة . فلقد « ساوم عمر بن الخطاب بفرس فركبه ليشوره فعطب .

فقال للرجل : خذ فرسك .

فقال الرجل : لا .

قال : اجعل بيني وبينك حكماً .

قال الرجل : شريح . فتحاكما اليه .

فقال شريح : يا أمير المؤمنين حز ما ابتعت أو رد كما أخذت .

فقال عمر : وهل القضاء الا هكذا ؟ سر الى الكوفة .

فبعثه قاضياً عليها . قال وانه لأول يوم عرفه فيه . »[١٠]

واستمر شريح في القضاء ستين سنة أو تزيد[١١] ، في خلافة عبدالملك بن مروان[١٢] (٦٥-٨٦هـ) .

وكان شريح قد « استعفى من القضاء ـ قبل موته بسنة ـ من الحجاج، وعاش مئة وعشرين سنة . »[١٣]

لقد أورد بعض المؤرخين أن أول قاض في الاسلام هو عمر بن الخطاب . فذكر ابن عبدالبر بأن « أول من ولي شيئاً من أمور المسلمين عمر بن الخطاب ، ولاه أبو بكر القضاء ، فكان اول قاض في الاسلام . »[١٤] بل

(١٠) الطبقات الكبرى ، ابن سعد ، ١٣٢/٦ . كذلك : البداية والنهاية ، ٢٥/٩ .

(١١) وفيات الاعيان ، ٤٦٠/٢ ؛ البداية والنهاية ، ٢٢/٩ ؛ تهذيب التهذيب، ٣٢٦/٤ ، ٣٢٨ .

(١٢) الاستيعاب ، ٧٠١/٢-٧٠٢ .

(١٣) تذكرة الحفاظ ، ٥٩/١ ؛ تهذيب التهذيب ، ٣٢٧/٤ .

(١٤) الاستيعاب ، ١١٥٠/٣ ؛ عمر بن الخطاب قاضيا ومشرعا ، محمد عارف مصطفى فهمي ، ص١٦١ ؛ النظم الاسلامية ، صبحي الصالح ، ص٣٢٢ .

أورد الترمذي في سننه ما يشير بان عمر تولى القضاء في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم[١٥] .

وعمر بن الخطاب هو صاحب الرسالة القضائية المشهورة التي ارسلها الى قاضيه على البصرة الصحابي الشهير ابي موسى الأشعري (عبدالله بن قيس)[١٦] ، والتي مبدأها : « بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله عمر بن الخطاب أمير المؤمنين الى عبدالله بن قيس ، سلام عليك ، أما بعد : فان القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فأفهم اذا أدي اليك فانه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ... »[١٧]

وكان كل من عمر وعلي بن ابي طالب من مستشاري الخلافة قبل توليتهما . وقد امتاز علي بن ابي طالب بمكانته العالية في القضاء ، حتى لقد أشاد عمر بن الخطاب بهذه المكانة بقوله : « علي أقضانا وأبي أقرؤنا »[١٨] .

وبذلك يؤكد عمر ما أشار اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان ما امتاز به أصحابه الكرام ـ بياناً لفضلهم ـ بقوله : « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر ، وأقواهم في دين الله عمر ، وأصدقهم حياءاً عثمان ، وأقضاهم علي بن ابي طالب وأقرؤهم ابي بن كعب وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وما أظلت الخضراء ، ولا أقلت الغبراء على

---

(١٥) سنن الترمذي ، ٥/٣ـ٤ ؛ القضاء في الاسلام ، مذكور ، ص٢٢ .
(١٦) انظر ترجمته في : الاستيعاب ، ٣/٩٧٩ .
(١٧) مقدمة ابن خلدون ، ٢/٧٣٧ . وقد شرح ابن قيم الجوزية في أعلام الموقعين هذه الرسالة في اكثر الجزء الاول وصدر من الجزء الثاني : ١/٨٥ـ٤٠١ (نهاية الجزء الاول) ، ٢/٣ـ١٦٥ . قارن : مقدمة ابن خلدون ، ٢/٧٣٨ وبعدها ؛ أخبار القضاة ، وكيع ، ١/٧٠ـ٧٤ ، ٢٨٣ـ٢٨٤ ؛ ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ابن حزم الاندلسي ، ص٦ـ٧ ؛ القضاء في الاسلام ، ص٢٨ .
(١٨) الاستيعاب ، ٣/١١٠٢ .

ذي لهجـــة أصدق من أبي ذر ، ولـكل أمـة أمين ، وامين هذه الامـة أبو عبيدة بن الجراح . »[19]

وتسبيب أي من هذه الصفات لا ينفيها عن الصحـــابة الآخرين أو ينقص منها وهم حواريو رسول الله الكريم صلى الله عليه وسلم ، كيف وقد اثنى الله تعالى عليهم في قرآنه المجيد بقوله سبحانه : « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلا من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من اثر السجود . »[20] ، «والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الانهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم »[21] . فـكيف يصح أذاً سـب أو انتقاص أي منهـم ، والرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يقول فيهم : « لا تسبوا أصحابي ، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه . »[22]

تلك اذاً هي مكانة القضاء في الاسلام يلحظها الدارس في تاريخـــه خلال العصور ، في الاندلس وفي غيرها سـواء . حتى ان الساسـة ـ على اختلاف مراكزهم ـ كانوا يخضعون لاحكام القضاة ، ومن لا يرتقي منهـم الى مستوى العمق في الخضوع ذاتياً ، تقوى وايماناً والتزاماً ، فهو يفعل ذلك لانه يعطيه مكانة ويرفع من قدلة عند الناس . بل ان الحكـام كانوا يحرصون على اختيار أرفع الرجـــال وأنقاهم وأفقههم لمناصب القضاء ثم يقفون عند أقضيتهم ويحترمونها .

---

(١٩) الاستيعاب ، ١/١٦ ، ٦٨ .

(٢٠) سورة الفتح ، ٤٨/٢٩ .

(٢١) سورة التوبة ، ٩/١٠٠ .

(٢٢) الاستيعاب ، ١/٨ وما قبلها .

وفي تاريخ القضاء في الاندلس – وفي غيره – الامثلة الكثيرة على هذه الرفعة والمكانة والاهمية .

ولشعور فقهاء الامة وعلمائهم بهذه المثابة نجد ان العديد منهم كان يرفض تولي منصب قضائي تواضعاً وشعوراً بضخامة المسؤولية التي يتخوف احدهم الا يؤديها على كمالها أو يرى غيره اكثر ملائمة لها ووفاءاً بحقها . وهذه الظاهرة نفسها علامة على الصدق والاخلاص وأصالة النفس المؤمنة وعمق يقينها مع نفسها ومع حقيقتها وتعاملها مع الواقع والمجتمع بهذا المستوى والخلق الرفيع الأصيل . وهذا كان يسود الاجواء الاخرى ، منها العلمية .

وكان لاختيار القضاة شروط واضحة عالية ، فالتقوى والعلمية وحسن السمعة والعدالة والغيرة والاهتمام والصلابة في الحق وعدم الخشية في الله لومة لائم وعدم توجيب أي مؤثرات أخرى ، كلها أسس مكينة للاختيار . ومن هنا سوف لا نستغرب من معرفتنا عن العديد الذين طلبوا للقضاء فرفضوا واستعفوا ، رغم الالحاح . ويستوي في الامر جناحا العالم الاسلامي شرقه وغربه . ورفض الامام ابي حنيفة النعمان للقضاء معروف[٢٣] .

وأما في الغرب الاسلامي فذلك أيضاً متواتر كثير . ففي الاندلس كان فقيهها المحدث يحيى بن يحيى الليثي (المتوفى سنة ٢٣٤) زاهداً في القضاء ، وهو الذي كان يسأل في تعيين القضاة ويؤخذ برأيه[٢٤] .

---

(٢٣) وفيات الاعيان ، ٤٠٦/٥ ؛ القضاء في الاسلام ، مدكور ، ص ١٤ ؛ القضاء والقضاة ، محمد شهير أرسلان ، ص١٥٤ وبعدها .

(٢٤) نفح الطيب ، المقري ، ١٠/٢ ؛ ترتيب المدارك ، القاضي عياض ، ٥٣٩/٢ . ولمعرفة امثلة اخرى لمن استعفى من القضاء في الاندلس انظر: نفح الطيب ٩١/٢ ؛ الصلة ، ابن بشكوال ، ص١٦٨ ، ٦٠٩ ؛ التكملة، ابن الابار ، ٣٥٥/١ ، ٨٦٩/٢ ، ٨٧٢ ؛ قضاة قرطبة وعلماء افريقية، ابو عبدالله الخشني ، ص ١٣ـ٢٠ ؛ المرقبة العليا ، النباهي ، ص١٠ـ١٧ .

واذا كان موضوع القضاء في الاسـلام بهذه المثابة من الحاجـة الى البحث والتحليل فأنه في الاندلس اكثر وأشد ، لان دراسة الحياة الاسلامية وانتاجها في الاندلس لقيت حتى الآن أقل مما حضي به جناح العالم الأسلامي الشرقي ، وثانياً لان موضوع القضاء في الاندلس مازال يحتاج الى درس واسع وانتاج قيم تتبين فيه عموم الصورة ويتيح المجال لأجزائها ان تتضح بانسجام مع هذه الصورة وفي اطارها العام مع بقية أجزاء العالم الاسـلامي يوم كـان •

وموضوع القضاء في الاندلس خاصة يحتاج الى دراسة ، وهو متعدد الجوانب • وفيما نشر من نصوص أصيلة عامة وخاصة في كتب التراجـم أو موضوعات القضاء ورجاله العون الكبير •

لم يهمل الـكتاب الاندلسيون التأليف في القضـاء ، فقهاً وأحداثاً وشروطاً وأشخاصاً ، تقريراً ونقداً • فكانت تآليف متخصصة في القضـاء أو أشركته مع موضوعات آخر • ونجد أصولا موثقة من الانتاج في القضاء خطتها أيادي عالمة أمينة باسلوب قـدوة في القوة والصـدق والموضوعية المتحرية •

وعرفنا العديد من اسماء الكتب الاندلسية التي عالجت موضوع القضاء في الاندلس ومتعلقاته ، اصحابها من الاعلام في الفقه والتاريخ وعلوم أخرى وممن عرفوا بالتقوى • وهي أمتن أساساً للموضوعية الحقة المكينة • وكان بعضهم من العلماء الاعلام (أو الموسوعيين) في فقه القضاء وتاريخه في الاندلس مع كون بعضهم من رجال القضاء نفسه مارسوه بأنفسهم وعاشـوا أحداثه ، وليسوا بطارئين على التأليف فيه أو في غيره • وهذا بمجموعـه يعطي أهمية عالية لهذا الانتاج •

وتلمنا الحسرة اذ لم تصلنا كل المؤلفات القضائيـة الاندلسية التي

عرفنا أسماءها ، وهل هي كل الاسماء ؟! فهل ان الفقد اصاب من بعضها الاسماء أيضاً ؟

ومثل هذا جرى بالنسبة للمؤلفات العامة التي تناولت القضاء وغيره مع تراجم آخرين .

المصادر المتوفرة والمفقودة

والتأليف المتخصص عن « القضاة والقضاء في الاندلس » كان بعضه عاماً لكل بلد الاندلس وللعصور السابقة لعصر المؤلف أو لمدينة واحدة فيه. ووصلتنا نماذج جيدة من المؤلفات المتخصصة في هذا الموضوع (القضاء في الأندلس) .

« قضاة قرطبة » مطبوع اكثر من مرة ، تأليف ابي عبدالله محمد بن حارث بن أسد الخشني ، القيرواني المولد والنشأة ، الاندلسي الاستيطان ، القرطبي المستقر ، توفي آخر أيام الخليفة الحكم الثاني المستنصر بالله أو بعده[٢٥] .

« المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا » مطبوع تحت عنوان « تاريخ قضاة الاندلس » لأبي الحسن النباهي قاضي الجماعة بغرناطة[٢٦].

فضلا عما لدينا من معلومات عن امور القضاء في الاندلس وتراجم رجاله في الكتب الاخرى التي وصلتنا وعديد منها مطبوع ، سيرد ذكر بعضها . هذا بجانب منقولات عن كتب في القضاء الأندلسي المفقودة حتى الآن وعن عدد آخر وردت اسماؤها في بعض المصادر ربما نقل منها قليل أو كثير .

---

(٢٥) ترجمة الخشني في : تاريخ علماء الاندلس ، ابن الفرضي ، ٢/١١٢-١١٣ (رقم : ١٤٠) ؛ جذوة المقتبس ، الحميدي ، ص٥٣ (رقم : ٤١) ؛ بغية الملتمس ، الضبي ، ص٧١ (رقم : ٩٦) .

(٢٦) ترجمته في : الكتيبة الكامنة ، ابن الخطيب ، ص١٤٦ .

ومن الكتب المفقودة التي تحدثت عن القضاء في الاندلس عدد نورد منها :

ذكر الحميدي في جذوة المقتبس[٢٧] بأن الخشني هذا جمع كتاباً في « أخبار القضاة بالاندلس » . وغير واضح اذ كان هذا كتاباً آخر غير كتابه « قضاة قرطبة » أو هما كتاب واحد والثاني جزء من الاول . فان ابن حزم القرطبي (المتوفى سنة ٤٥٦هـ) أشار في رسالته في فضل أهـل الاندلس التي حفظها لنا المقري في نفح الطيب[٢٨] بان للخشني كتاباً في « أخبار القضاة بقرطبة وسائر الاندلس »[٢٩] . وهذا قد يحل الاشكال على اعتبار ان الكتابين هما في الأصل كتاب واحد ، وان الذي وصلنا هـو « قضاة قرطبة » المطبوع . وهو جزء (ربما الأقـل) من الـكتاب الأصلي الذي فقد باقيه . الا أن مقدمة المؤلف لـ « قضاة قرطبة »[٣٠] الذي ألفـه للحكم المستنصر[٣١] لا تعين على هذا الفهم عن الكتاب بما يطابق العنوان الذي ذكره ابن حزم .

ولكن قد يكون الخشني ألحقه فيما بعـد ـ على انفراد ـ بـ « أخبـار القضاء بالأندلس » ، ثم في استنساخ آخر (اعادة كتـابـة المؤلف بعد تنقيح وزيادة) جمع بينهما ، على غرار ما يحصل أحياناً في التأليف اليوم بين طبعة والتي تليها لكتاب ما . وهذا مألوف عند مؤلفينا وسيرد مثالا لهذا فيما يأتي من الحديث أدناه .

« انتخاب من أخبار القضاة » لابن حيان القرطبي[٣٢] (٣٧٧ـ٤٦٩هـ).

---

(٢٧) ص٥٣ (رقم : ٤١) .

(٢٨) ٣/١٥٦ـ١٧٩ .

(٢٩) ٣/١٧٤ . كذلك : ترتيب المدارك ، ٤/ ٥٣١ ؛ جذوة المقتبس ، ص٥٣ .

(٣٠) ص ١١ـ١٢ (طبعة العطار) ، ص١ـ٢ (طبعة الدار المصرية ، رقم : ١ من « المكتبة الاندلسية » من مطبوعات « تراثنا ») .

(٣١) مقدمة المؤلف .

(٣٢) المقتبس (تحقيق محمود علي مكي) ، ص٦٧ (مقدمة المحقق) .

ذكر له ابن الخطيب كتاباً في الاحاطة باسم : « تاريخ فقهاء قرطبة »[٣٣] فهل هو نفسه ؟ وذكره ابن الأبار في التكملة ونقل منه مع ذكر اسمه كما في الصيغة الاولى حيث الحديث عن محمد بن بشير بن محمد المعافري قاضي الجماعة بقرطبة (المتوفى سنة ١٩٨هـ) • ونقل عن ابن حيان خبراً يتعلق بابن بشير وختم ابن الآبار نقله بقوله : « ذكر ذلك في انتخابه من أخبار القضاة »[٣٤] أي ابن حيان •

وقد أورد ابن سعيد المغربي في كتابه « المغرب في حلى المغرب » نقولا من كتاب ابن حيان هذا[٣٥] • وسماه « كتاب ابن حيان في القضاة »[٣٦] •

وقد اعتمد ابن سعيد المغربي فيما كتب عن القضاة على كتاب آخر أيضاً هو « كتاب القضاة »[٣٧] للفقيه ابي عبدالملك أحمد بن محمد بن عبدالبر (٣٣٨هـ) • واحتفظ لنا ابن سعيد بمنقولات منه مهمة[٣٨] ، كذلك انتفع به ابن حيان في أحد قطع كتابه « المقتبس في أخبار بلد الاندلس » التي وصلتنا[٣٩] • ولعل هذا الكتاب كان أحد مصادر ابن حيان في كتابه السابق عن القضاة •

وأبو عبدالملك بن عبدالبر هذا هو غير حافظ الاندلس العلامة الفقيه الأديب القاضي أبي عمر يوسف بن عبدالبر النمري[٤٠] (٣٦٨-٤٦٣هـ)

---

(٣٣) الاحاطة ، ١/٩١ •

(٣٤) التكملة ، ١/٣٥٥ •

(٣٥) المغرب ، ١/٧٠ ، ١٠٢ ، ١٥٥ ، ١٥٧-١٦١ •

(٣٦) المغرب ، ١/٧٠ ، ١٥٥ ، ٢١٥ • قارن : المقتبس ، ص٦٨ •

(٣٧) المغرب ، ١/١٤٣ •

(٣٨) المغرب ، ١/١٤٣-١٥٥ •

(٣٩) المقتبس (القطعة السابقة) ص١٧٧-٢١٠ •

(٤٠) راجع ترجمته في : الصلة ، ابن بشكوال ، ص٦٧٧ (رقم : ١٥٠١) ؛ نفح الطيب ، المقري ، ٣/١٦٩ ، ٤/٢٨ •

صاحب المؤلفات الكثيرة منها « الاستيعاب » الذي سبق استعماله في صدر هـذا البحث .

لكنني لم أجد ذكراً ، بهـذه الصيغة التي ذكرها ابن سعيد في « المغرب » ، لاسم هذا الكتاب المفقود الا في « ترتيب المدارك » للقاضي عيـاض .

فأبو الوليد ابن الفرضي حين يترجم لأبي عبدالملك أحمد بن محمد بن عبدالبر في كتابه « تاريخ علماء الاندلس »[41] لا يذكر « كتاب القضاة » هذا بل يذكر كتاباً آخراً بعنوان « الفقهاء بقرطبة » . كذلك يفعل ابن بشكوال في « الصلة »[42] حيث يذكر كتاباً لأبي عبدالملك بن عبدالبر وينقل عنه ويسمه بأنه تاريخ في « فقهاء قرطبة » . ومثل ذلك يفعل ياقوت الحموي في « معجم البلدان »[43] حين يذكر أبا عبدالملك بن عبدالبر ، حيث « له كتاب مؤلف في الفقهاء بقرطبة » .

فهل هما كتاب واحد في القضاة والفقهاء ، اجتزأ بعضهم عنوانه ؟

بينما نجد القاضي عياض (٤٧٦–٥٤٤هـ) في كتابه « ترتيب المدارك »[44] حين يترجم لأبي عبدالملك بن عبدالبر يذكر أنه « ألف في فقهاء قرطبة تاريخاً مشهوراً . »[45] ثم في الصفحة التالية يتحدث عن علاقته بعبدالله بن الخليفة عبدالرحمن الثالث (الناصر لدين الله ، ٣٠٠–٣٥٠هـ) فيذكر بأن أبا عبدالملك كان على علاقة جيدة بعبدالله « وله

---

(٤١) ١/٣٨–٣٩ (رقم : ١٢٠) .

(٤٢) ص ، ٣٩٦ (رقم : ٨٥٢) ؛ المقتبس (القطعة السابقة) ، ص٢٥٨ ، (تعليقات المحقق رقم : ٧٣) .

(٤٣) ٤/٣٢٤–٣٢٥ .

(٤٤) ٤/٤٢٠–٤٢١ .

(٤٥) ترتيب المدارك ، ٤/٤٢٠ .

ألف تاريخ الفقهاء والقضاة » . وهذا بدوره لا يحل الاشكال اذا لم يدع الى جعلهما كتابين .

ولقد انتفع عدد من المؤلفين بكتاب أبي عبدالملك بن عبدالبر منهم القاضي عياض نفسه[٤٦] ، وابن حيان القرطبي وبنو سعيد في كتابهم « المغرب في حلى المغرب » وآخرون .

ومهما يكن من أمر فغير واضح تماماً ما اذا كان « كتاب القضاة » لأبي عبدالملك بن عبدالبر كتاباً عاماً عن قضاة الاندلس أم خاصاً بقضاة قرطبة ، كما فعل المؤلف في كتابه « الفقهاء بقرطبة » الذي أفاد منه ابن الفرضي في « تاريخ علماء الاندلس » ، واذا لم يكونا كتاباً واحداً .

بينما نجد ابن الآبار يذكر في « الحلة السيراء »[٤٧] ابا عبدالملك بن عبدالبر مؤلف « كتاب القضاة » لكنه لا يذكر له مؤلفاً بالاسم وانما ينعته بـ « صاحب التاريخ » . فهل أن كتابه هذا في التاريخ الاندلس عموماً أم في تاريخ الفقهاء أو القضاة أو في كليهما ؟ أي هل هذا الكتاب هو نفسه أو جزء منه الكتاب المذكور أو واحد منهما (الفقهاء أو القضاة) .

وغير بعيد ان تكون لأبي عبدالملك بن عبدالبر عدة مؤلفات اذ قد وصفه ابن الفرضي في « تاريخ علماء الأندلس »[٤٨] بكونه « بصيراً بالحديث فقيهاً نبيلا ، متصرفاً في فنون العلوم ، وكان علم الحديث أغلب عليه » .

كتاب « الاحتفال في تاريخ أعلام الرجال في أخبار الخلفاء والقضاة والفقهاء » لأبي بكر الحسن بن محمد مفرج بن حماد بن الحسن المعافري

---

(٤٦) ترتيب المدارك ، ١/٥٧ .

(٤٧) ١/٢٠٧

(٤٨) ١/٣٩ (رقم : ١٢٠) .

المعروف بالقبشي[٤٩] (٣٤٨ – ٤٣٠هـ) . وقد وصلتنا منه مقتطفات فيما نقله ابن حيان في مقتبسه[٥٠] وابن بشكوال في صلته[٥١] وابن الأبار في تكملته[٥٢] والنباهي في المرقبة العليا[٥٣] وابن الخطيب في الاحاطة[٥٤] .

« تاريخ فقهاء طليطلة وقضاتها » لأبي جعفر أحمد بن عبدالرحمن بن مطاهر (مظاهر) الأنصاري[٥٥] (المتوفى سنة ٤٨٩هـ) .

لكن ابن بشكوال نفسه صاحب كتاب « الصلة » يورد اسم هذا الكتاب في موضعين آخرين من كتابه بصيغة أخرى وهو : « تاريخ فقهاء طليطلة »[٥٦] ، فلعله تجوز في ذلك . ولعل هذا الوضع – ان كان كذلك – قد يعين على فهم الاشكالات في بعض صيغ اسماء الكتب السابقة أو اللاحقة.

ويرد اسم هذا الكتاب قريباً من الصيغة الاولى عن ابن الخطيب في الاحاطة[٥٧] . فيقول حين يذكر مصادره التي اعتمد عليها في الاحاطة : « وتاريخ الرؤساء والفقهاء والقضاة بطليطلة ، لأبي جعفر بن مطاهر . ومنتخبه لأبي القاسم بن بشكوال » .

مختصر في « أخبار القضاة والفقهاء بقرطبة » للقاضي ابي عمر أحمد

---

(٤٩) المقتبس ، ص٢٥٤ (رقم: ٥٩)؛ نفح الطيب ، ٦٤٣/٢ ؛ تاريخ الفكر الاندلسي ، ص٢٧٥ .

(٥٠) ١٨٦/٢ .

(٥١) ص٢ ، ١٣٧ (رقم : ٣١١) .

(٥٢) ٧/١ ، ٧٢٠/٢ .

(٥٣) ص ٧٨ .

(٥٤) ٩١/١ .

(٥٥) الصلة ، ص٧٠ (رقم : ١٥١) .

(٥٦) ص٣ ، ٣٤٧ .

(٥٧) ٩١/١ .

بن محمد بن عفيف بن عبدالله بن مريول بن جراح بن حاتم الأموي (٣٤٨ - ٤٢٠) .

أورده ابن بشكوال في الصلة[٥٨] ونقل منه[٥٩] . وحين يترجم القاضي عياض لابن عفيف في ترتيب المدارك[٦٠] لا يورد اسم هذا الكتاب بل يقول : « وألف في علم الشروط تأليفاً حسناً ، وألف كتاب المعلمين وكتاب الاحتفال في علماء الاندلس ، وصل به كتاب ابن عبدالبر » . فهل ان الكتاب الاول أو الثالث من كتب ابن عفيف هده له أي علاقة بكتابه « أخبار القضاة والفقهاء بقرطبة » الذي ذكره ابن بشكوال ؟ ولعل ابن عبدالبر هنا هو أبو عبدالملك أحمد بن عبدالبر الذي سبق الحديث عنه وعن كتابه « كتاب القضاة » .

وذكر البعض لابن بشكوال كتاباً عن « أخبار قضاة قرطبة » في ثلاثة أجزاء[٦١] . ولعل بعض المؤلفين في الموضوع قد انتفع به . فهل هذا الكتاب هو الذي ذكره ابن الخطيب في الاحاطة ووصفه بأنه منتخب كتاب أبي جعفر بن مظاهر الذي سبق ذكره قبل قليل مع نص ابن الخطيب ؟

ولدينا كتب أخرى في القضاء ذكرها النباهي في المرقبة العليا وانتفع هو بها :

« أدب القضاة » لمحمد بن عبدالله بن عبدالحكم[٦٢] . ولعل لهذا المؤلف كتاب آخر[٦٣] .

---

(٥٨) ص٣٩ (رقم : ٧٥) . كذلك الحلة السيراء ، ٢٠٦/١ ؛ تاريخ الفكر الاندلسي ، ص٤٢٣ .

(٥٩) ص ١٤ .

(٦٠) ٧٣٥/٤ .

(٦١) مقدمة الصلة (ط) .

(٦٢) المرقبة العليا ، ص ١٨٩ .

(٦٣) المرقبة العليا ، ص١٩٩ .

« الاستغناء في أدب القضاة والحكام » لخلف بن مسلمة بن عبدالغفور[٦٤] .

« منهاج القضاة » لابن حبيب[٦٥] .

ويذكر المقري أيضا في « نفح الطيب »[٦٦] كتاب « التحفة في علم القضاء » تأليف القاضي ابي بكر بن عاصم (٧٣٠-٨٢٩هـ) .

ذكر ابن بشكوال في الصلة[٦٧] بان أبا عبدالله بن الطلاع محمد بن فرج « جمع كتاباً حسناً في أحكام النبي عليه السلام . » ولعله انتفع به. ولدينا أسماء عديد من الكتب التي ألفت في الاحكام[٦٨] .

كذلك يذكر ابن بشكوال[٦٩] ان أبا عمر أحمد بن سعيد بن ابراهيم الحمداني المعروف بابن الهندي (٣٢٠-٣٩٩هـ) كان « بصيراً بعقد الوثائق له فيها ديوان كبير نفع الله المسلمين به » . ثم يقول : « قال ابن مفرج : قرأت على أبي عمر ديوانه في الوثائق ثلاث مرات ، وأخذته عنه على نحو تأليفه له فأنه ألف أولا ديواناً مختصراً من ستة أجزاء فقرأتها عليه ، ثم ضاعفه وزاد فيه شروطاً وفصولا وتنبيهاً فقرأت ذلك عليه أيضاً ؛ ثم ألفه ثالثة واحتفل فيه وشحنه بالخبر والحكم والامثال والنوادر والشعر والفوائد والحجج فأتى الديوان كبيراً . واخترع في علم الوثائق فنوناً وألفاظاً وفصولا وأصولا وعقداً عجيبة فكتبت ذلك كله وقرأته عليه . » وعقد

---

(٦٤) المرقبة العليا ، ص٦ ، ١٩٨ .

(٦٥) المرقبة العليا ، ص ١٨٨ .

(٦٦) ٥/١٩ ، ٧/١٠٩ . كذلك : تاريخ الفكر الاندلسي ، ص٤٢٩ .

(٦٧) ص٥٦٥ (رقم : ١٢٣٩) .

(٦٨) المرقبة العليا ، ص٥٠ ، ٩٧ ، ١٣٠ ، ١٩٩ .

(٦٩) الصلة ،ص١٤ (رقم : ٢١) ؛ تاريخ الفكر الاندلسي ، ص٧١ ، ٤٤١ .

الوثائق هو أحد الامور التي تتعلق بالقضاء وألف الاندلسيون فيه الكثير ، واشتهر فيه قضاة وفقهاء وعلماء •

ومهما يكن من أمر فانه بالامكان الاعتماد على المعلومات التي بقيت لنا، فان بين أيدينا العديد من الكتب التي بقيت والمتخصصة في قضاء الأندلس والتي ذهبت واحتوت غيرها منقولات وأخبار منها ، بالاضافة الى كتب التراجم والمعلومات النافعة ، شاملة موسوعية أحيانا ، أمثال نفح الطيب للمقري والاحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب وجذوة المقتبس للحميدي وتاريخ علماء الاندلس لابن الفرضي وبغية الملتمس للضبي والصلة لابن بشكوال والتكملة لابن الابار والذيل والتكملة لابن عبدالملك المراكشي وصلة الصلة لابن الزبير وغيرها ، فان هذه المادة العلمية القوية الجيدة الاصيلة ، فمع عدم استيعابها وايجاد فجوات في هذا الموضوع ورغم ما ضاع من مؤلفات قيمة فيها ، فانها تصلح أساساً لدراسة القضاء في الاندلس واعطاء صورة مرضية ، الى أي حد(٧٠) •

وللوهلة الحالية بالامكان تناول الجوانب المتعددة للقضاء في الاندلس فقهاً ، وتاريخاً ، ولا فصل بينهما ، مدعمة بالنصوص وبالوقائع • وذلك بعد مقدمة عامة في أدلة القضاء في الاسلام وأصوله وأهميته ومكانته وقواعده وأحواله • وهي دراسة لفقهه الممارس عملياً في واقع الحياة الأسلامية خلال أعصره المتطاولة وأقطاره الممتدة الشاسعة • ثم تطبيقات لهذه الأمور وغيرها مما يتعلق بالقضاء والقضاة في الاندلس • فتدرس :

خطة القضاء الكبرى

مكانة القضاء والقاضي في المجتمع والدولة (أفراداً وجماعات) •

قاضي الجماعة وقضاة الاقاليم والكور والثغور

شروط القضاء والقاضي

---

(٧٠) قارن : فجر الاندلس ، ص٦٣٩ـ٦٤٠ •

قواعد القضـاء

اسمه ومقوماته

مسؤولياته وأختصاصاته

استقلاله وعلاقاته

تطوره ومراتبـه

خطط أخرى تابعة للقضاء أو منبثقة عنه وذات علاقة به :

خطة الشورى ، الحسبة ، المواريث ، الاحباس ، صاحب الشرطة ، خطة الرد (رد المظالم) ، التوثيـق ، الكتابـة للقضـاة ، الفتيـا ، الصلاة والخطابة .

اعراف قضائية عامة

أساليب تناول جوانب القضية وأطوارها ومراحلها المتعددة

القـاضـي

تولية القاضي وعزله

اختيـار القضاة

مراتب القضاة واصنافهم

شروط وعوامل ترقيتهم في مدارج القضاء

شخصيته وحياته : هيأته ، ملبسه ، مرتبه

نظره في القضية وأركانها

مسئولياته ومهماته الاجتماعية

نماذج من القضاة في مختلف العهود في الأندلس

صور من الاقضية في مختلف العهود

قضاء غير المسلمين في الاندلس

مقارنة بين القضاء في الاندلس وغيره

مقارنة بين القضاء في الاسلام وغيره

وكل ذلك يقوم على الامثلة لانها تظهر حقيقته واهميته وقيمته والتزامه. ثم ينتهي المبحث أو يبتدأ بدراسة لمصادر الموضوع وعرض لما وصلنا منها وبيان ما يعتبر مفقوداً .

مكانة القضاء في الاندلس

كانت مكانة القضاء في الاندلس عالية لانه من الخطط الجليلة والامور السنية يحترمها الجميع ويجدون فيها الحمى والاطمئنان وينفرون مما يسيء اليها . فكان القضاة من أعلام المجتمع فهماً وعلماً واستقامة وشعوراً بالمسؤولية ، اليهم يلجأ الناس في الملمات . وهذه الامور لا تأتي بالتعليم ولكن تقوم على بناء اجتماعي ونفسي معين . واستعراضنا لحياة القضاة يوضح هذه الصفة وكذلك هذا البناء . ولقد أثنى كتابنا عليهم وأشادوا بفعالهم وحسن اقضيتهم . فيذكر ابن بشكوال في الصلة[71] في وصف قاضي الجماعة بقرطبة ابن رشد الجد (٤٥٠-٥٢٠هـ) بانه كان « من أهل الرياسة في العلم والبراعة والفهم مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت والهدى الصالح » ، « وكان الناس يلجأون اليه ، ويقولون في مهماتهم عليه وكان حسن الخلق سهل اللقاء كثير النفع لخاصته وأصحابه ، جميل العشرة لهم حافظاً لعهدهم كثيراً لبرهم . . »

ومهما التاثت الامور أو توقع أحد الانحراف فليس ذلك في القضاء ، اذ كان يعزل من تثبت عليه شبهة أو التواء أو هبوط في تمسكه بالاسلام وضعف في التزامه أو هزال في تقواه أو تحيز في قضائه . ولذلك يصف المقري تمسك أهل الاندلس في هذا الامر وحرصهم على مستواه فيقول في

---

(٧١) ص٥٧٦- ٥٧ (رقم : ١٢٧٠) .

نفح الطيب :[٧٢] « وأما خطة القضـــاء بالاندلس فهي أعظم الخطط عند الخاصة والعامة ، لتعلقها بأمور الدين ، وكون السلطان لو توجه عليه حكم حضر بين يدى القاضي ، هذا وضعهـــا في زمان بني أمية ، ومن ســـلك مسلكهم ، ولا سبيل ان يتسمى بهذه السمة الا من هو وال للحكم الشرعي في مدينة جليلة ، وان كانت صغيرة فلا يطلق على حاكمها الا مسدد ، خاصة، وقاضي القضاة يقال له : قاضي القضاة ، وقاضي الجماعة . » وغير واضح ما اذا كان « قاضي القضاة » مستعملا في الاندلس ، الا ان يكون ذلك في سني الاندلس الاولى[٧٣] .

فمن حق الاندلسيين ـ وغيرهم من مسلمي بلدان العالم الاسلامي الاخرى ـ أن يشيدوا بمناقب قضاتهم[٧٤] ولقد اعتبرت خطة القضاء من جلائل الخطط واعظمها وأسناها فهي تلي الخلافة[٧٥] .

والقضاء كان في عصور الاسلام وأقطاره مستقلا في الشكل والمضمون، فقاضي الجماعة في الاندلس هو قاضي العاصمة قرطبة يتمتع بالاستقلال وقوة الكلمة وصولة الحق يستشيره الخليفة ، أو هو يشير عليه ، في أمور كثيرة . وقد ينيبه الخليفة في تولي قيادة الغزوات أو مسائل ادارية في العاصمة يخوله الخليفة مسئولياتها حين يغيب . لكن قاضي الجماعة لا يتولى منصبه الا بعد تمرسه في كثير من الاحيان في مناصب قضائية أو تولي خطة الشورى أو خطط أخرى متعلقة بالقضاء قبل ذلك .

وقضاة المناطق الاخرى في المدن والاقاليم وغيرها مستقلون أيضا حتى عن سلطة قاضي الجماعة بقرطبة ، وان كان يستشار في تعيينهم وشؤونهم

---

(٧٢) ٢١٧/١ .
(٧٣) قارن : نفح الطيب ، ٢٧٠/٥ ، ٣٨٥ .
(٧٤) نفح الطيب ، ١٥٩/٣ .
(٧٥) مقدمة ابن خلدون ، ٧٣٥/٢ ، ٧٣٧ ؛ العز والصولة ، عبدالرحمن بن زيدان ، ٩/٢ .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



ولعله يتيسر ـ بعون الله تعالى ـ بعد وقت انجاز دراسة قاضي الجماعة بقرطبة منذر بن سعيد البلوطي (٢٦٥ـ٣٥٥هـ/٨٧٨ـ٩٦٦م ، وجعل البعض ولادته سنة ٢٧٣هـ/٨٨٦م) • فدراسة هذا القاضي نموذج طيب لدراسة القضاة والحياة القضائية في الاندلس •

المصـــادر

القرآن الكريم

سنن الترمذي ، ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ـ٢٧٩هـ) ، باشراف عزت عبيد الدعاس ، حمص ، ١٣٨٧/١٩٦٧ ، الجزء الخامس •

صحيح مسلم ، ابو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ـ٢٦١هـ) ، باشراف محمد فؤاد عبدالباقي ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٥، الجزء الثالث •

الاحاطة في أخبار غرناطة ، لسان الدين ابن الخطيب (٧١٣ـ٧٧٦هـ)، الجزء الاول ، تحقيق محمد عبدالله عنان ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٥ •

أخبار القضاة ، وكيع (ـ٣٠٦هـ) ، تحقيق عبدالعزيز مصطفى المراغي ، القاهرة ، ١٣٦٦/١٩٤٧ ، الجزء الاول والثاني •

الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، أبو عمر يوسف بن عبدالبر (٣٦٨ـ٤٦٣هـ) ، تحقيق علي محمد البجاوي ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦٠ ، أجزاؤه الاربعة •

الاعلام ، خيرالدين الزركلي ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، الجزء الثالث •

أعلام الموقعين عن رب العالمين ، ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ) ، باشراف محمد محي الدين عبدالحميد ، القاهرة ، ١٩٥٥/١٣٧٤ ، الجزء الاول والثاني .

البداية والنهاية في التاريخ ، ابن كثير (٧٠١-٧٧٤هـ) ، القاهرة ، بدون تاريخ ، الجزء التاسع .

بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الاندلس ، ابن عميرة الضبي (٠٠٠ - ٥٩٩هـ) ، مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٦ ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

تاريخ علماء الاندلس ، ابو الوليد بن الفرضي (٣٥١-٤٠٣هـ) ، مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، الجزء الثاني .

تاريخ الفكر الاندلسي ، آنخل جنثالث بالنثيا ، ترجمه عن الاسبانية الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

تذكرة الحفاظ ، شمس الدين الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ) ، الهند (حيدر آباد الدكن) ، ١٩٥٥/١٣٧٥ ، الجزء الاول .

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، القاضي عياض (٤٧٦-٥٤٤هـ) تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود ، بيروت ، ١٩٦٥/١٣٨٤ ، الاجزاء : الاول والثاني والرابع والفهارس .

التكملة لكتاب الصلة ، ابن الآبار (٥٩٥-٦٥٩هـ) طبعة العطار (من تراث الاندلس ، رقم ٥) ، القاهرة ، ١٩٥٥/١٣٧٥ - ٦ ، الجزءآن .

تهذيب التهذيب ، ابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ) ، الهند (حيدر آباد الدكن) ، ١٣٢٥هـ ، الجزء الرابع .

جذوة المقتبس ، الحميدي (٤٢٠-٤٨٨هـ) ، مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٣ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

الحلة السيراء ، ابن الأبار (٥٩٥-٦٥٩هـ) ، تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، الجزء الاول .

حياة الصحابة ، محمد يوسف الكاندهولي ، باشراف محمد علي دولة ، دمشق ، المجلد الاول ، ١٣٨٨/١٩٦٩ .

سير أعلام النبلاء ، شمس الدين الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ) ، القاهرة ، الجزء الثاني ، تحقيق ابراهيم الابياري ، ١٩٥٧ .

الصلة ، ابن بشكوال (٤٩٤-٥٧٨هـ) ، مجموعه : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ٤ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

الطبقات الكبرى ، ابن سعد (١٦٨-٢٣٠) ، بيروت ، ١٣٧٧/١٩٥٧ ، المجلد السادس .

العز والصولة في معالم نظم الدولة ، عبدالرحمن بن زيدان ، الرباط ، ١٣٨٢/١٩٦٢ ، الجزء الثاني .

عمر بن الخطاب قاضياً ومشرعاً ، محمد عارف مصطفى فهمي ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

فجر الاندلس ، الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

القضاء في الاسلام ، محمد سلام مدكور ، القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤ .

القضاء والقضاة ، محمد شهير أرسلان ، بيروت ، ١٣٨٩/١٩٦٩ .

قضاة قرطبة ، ابن حارث الخشني (••• - ٣٦١هـ أو بعدها) ، مجموعة : تراثنا ، المكتبة الاندلسية ، رقم : ١ ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

قضاة قرطبة وعلماء افريقية ، ابن حارث الخشني (طبعة العطار) ، القاهرة ، ١٣٧٢ .

الكتيبة الكامنة ، لسان الدين ابن الخطيب (٧١٣-٧٧٦هـ) ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ، ١٩٦٣ .

المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ، ابو الحسن النباهي (٧١٣- بعد ٧٩٢هـ) ، نشره ليفي بروفنسال بعنوان : تاريخ قضاة الاندلس، القاهرة ، ١٩٤٨ .

معجم البلدان ، ياقوت الحموي (٥٧٤-٦٢٦هـ) ، بيروت ، ١٩٥٧/١٣٧٦ ، الجزء الرابع .

المغرب في حلى المغرب ، ابن سعيد المغربي (٦١٠-٦٨٥) ، (بالاشتراك مع آخرين من بني سعيد) ، تحقيق الدكتور شوقي ضيف ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، الجزء الأول .

المقتبس من أنباء أهل الاندلس ، ابن حيان القرطبي (٣٧٧-٤٦٩هـ)، قطعة منه ، تحقيق ودراسة الدكتور محمود علي مكي ، القاهرة ، ١٩٧١/١٣٩٠ .

مقدمة ابن خلدون ، ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨) تحقيق ودراسة الدكتور علي عبدالواحد وافي ، القاهرة ، الجزء الثاني ، ١٩٦٦/١٣٨٦ .

ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ابن حزم الاندلسي (٣٨٤-٤٥٦هـ) ، تحقيق سعيد الافغاني ، دمشق ، ١٩٦٠/١٣٧٩ .

النظم الاسلامية : نشأتها وتطورها ، الدكتور صبحي الصالح ، بيروت ، ١٩٦٥ .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی






مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فليس داخلا في الماهية فيكون شرطاً لا ركنا[10] .

شروط عقد الوديعة :

تقسم شروط الوديعة الى اقسام : منها ما يرجع الى المودع والوديع ، ومنها ما يرجع الى العين المودعة ، ومنها ما يرجع الى الصيغة التي تنعقد بها.

اولا : الشروط التى ترجع الى المودع والوديع :

ذهب جمهور الفقهاء الى اشتراط العقل في المودع والوديع فلا يصح الايداع ولا قبول الوديعة من الصبي والمجنون والسفيه والصبي الذي لايعقل لان العقل شرط اهلية التصرفات الشرعية ولان حكم هذا العقد هو لزوم الحفظ ومن لا عقل له لا يكون من اهل الحفظ وكذلك منع منه ماله قال تعالى (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) .

ولا يشترط البلوغ فيهما عند الحنفية والشافعية والحنابلة فيصح الايداع والقبول من الصبي المميز المأذون له لانه من اهل الحفظ بدليل اذن الولي ولو لم يكن من اهل الحفظ لكان الأذن له سفها .

وقال المالكية يشترط البلوغ في المودع والوديع وقال ابن رشد لا يشترط البلوغ في الوديع بل يكفي فيه التمييز كما في الوكيل .

فان استودع من صبي غير مأذون له او سفيه او مجنون ضمن لانه اخذ ماله من غير اذن شرعي فضمنه كما لو غصبه ولا يبرأ الا بتسليمه الى وليه او الحاكم[11] .

ثانيا : الشروط التى ترجع الى العين المودعة :

اختلف الفقهاء في الشروط التي ترجع الى العين المودعة فقال الشافعية

---

(١٠) الفقه على المذاهب الاربعة للجزيرى جـ٣ ص٢٥٠

(١١) بدائع الصنائع للكاساني جـ٦ ص٢٠٧ المهذب جـ١ ص٣٥٩ الكافي لابن قدامة جـ٢ ص٣٧٣ . الدسوقي على الشرح الكبير جـ٣ ص٤٧٧ .

يشترط في العين المودعة ان تكون شيئاً له قيمة ولو كان نجساً كالكلب الذي ينفع لصيد وحراسة اما اذا لم تكن له قيمة كالكلب الذي لا منفعة له فانه لا تصح فيه الوديعة[١٢] .

وقال الحنفية يشترط في الشيء المودع ان يكون مالا قابلا لاثبات اليد عليه منقولا كان او عقاراً فاذا لم يكن كذلك بان كان حيوانا شارداً او سمكا صاده صاحبه ثم القاه في البحر او طيراً اطلقه في الهواء بعد صيده فلا يصح ايداعه[١٣] ، ولا يشترط العلم بجنس الوديعة ولا نوعها ولا قدرها بل يجوز تسليم الوديعة في صندوق مغلق أو نحوه دون ان يعلم الوديع ما فيه .

وبذلك قال الماوردي من الشافعية[١٤] .

وقال الحنابلة : يشترط في الشيء المودع ان يكون مالا معتبرا في نظر الشرع فلا تصح وديعة الخمر والكلب الذي لا يصح اقتناؤه ككلب الصيد فان وديعته تصح[١٥] .

وقال الزيدية يصح ايداع العقار كالمنقول[١٦] .

ثالثا : الشروط التي ترجع الى الصيغة :

الصيغة : هي الايجاب والقبول . وقد اختلف الفقهاء في الشروط التي ترجع اليها .

ففيما يتعلق بالايجاب قال الحنفية يشترط فيه ان يكون بالقول او بالفعل ، والقول اما ان يكون صريحا او كناية .

---

(١٢) الفقه على المذاهب الاربعة جـ٣ ص٢٥٠

(١٣) المرجع السابق جـ٣ ص٢٥٢ ابن عابدين جـ٢ ص٣٥٤ و ٣٨١

(١٤) مغني المحتاج للشربيني جـ٣ ص٨٠

(١٥) الفقه على المذاهب الاربعة جـ٣ ص٢٥٣

(١٦) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٨

والايجاب بالفعل هو ان يضع شخص ثوبا ونحوه بين يدي رجل آخر ولم يقل له شيئاً فان ذلك يكون ايداعا ، وبنحوه قال المالكية[١٧] .

وقال الشافعية[١٨] والحنابلة[١٩] باشتراط صيغة المودع بلفظ او اشارة مفهمة صريحة كانت كاستودعتك هذا او كناية كخذه مع النية والكتابة من الكناية وهو قول الزيدية[٢٠] والجعفرية[٢١] .

واما القبول فلا يشترط فيه اللفظ عند جميع الفقهاء فيصح بكل قول او فعل دال عليه فاذا وضع شخص امام آخر متاعا فسكت كان عليه حفظه لانه بسكونه اصبح المتاع وديعة عنده الا اذا رفض قبوله واشترطوا القبض لاتمام العقد[٢٢] .

آثار الوديعة :

تنشىء الوديعة التزامات كثيرة في جانب الامين الوديع وقد تنشيء التزامات في جانب المودع .

التزامات الوديع :

الوديعة امانة :

اتفق الفقهاء على ان الوديعة امانة : اى ان الأمانة متأصلة فيها لا تابعة والقصد منها الحفظ ، فاذا اتلفت بغير تفريط من الوديع فليس عليه ضمان سواء هلكت بما يمكن التحرز منه كالسرقة اولا كالحرق والغرق لان الله سبحانه وتعالى سماها امانة والضمان ينافي الامانة ، ولما روى عن عمرو بن

---

(١٧) الفقه على المذاهب الاربعة ج٣ ص٢٥١ـ٢٥٢
(١٨) نهاية المحتاج ج٦ ص١١١ـ١١٢
(١٩) الانصاف للمرادى ج٦ ص٣١٦
(٢٠) البحر الزخار ج٤ ص١٦٨
(٢١) شرائع الاسلام للمحقق الحلى ج١ ص٢٢٧
(٢٢) الفقه على المذاهب الاربعة ج٣ ص٢٥١ البحر الزخار ج٤ ص ١٦٨ شرائع الاسلام ج١ ص٢٢٧

شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال « ليس على المستودع ضمان » .

ولان الوديع انما يحفظها لصاحبها متبرعا من غير نفع يرجع عليه فلو لزمه الضمان لامتنع الناس من قبول الودائع وذلك مضر لما ذكرناه من الحاجة اليها .

اما ما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه ضمن انس بن مالك وديعة ذهبت من بين ماله فمحمول على التفريط من انس في حفظها .

فاما ان تعدى الوديع فيها او فرط في حفظها فتلفت ضمن بغير خلاف عند العلماء ، لانه متلف لمال غيره فضمنه كما لو اتلفه من غير استيداع[٢٣].

هذا اذا كانت الوديعة بغير اجر ، اما اذا كانت الوديعة باجر فهلكت او ضاعت بسبب يمكن التحرز عنه فعلى الوديع ضمانها لانه مستأجر على الحفظ قصداً وتجرى عليها احكام الاجارة[٢٤] .

الفرق بين الوديعة والامانة :

يقول الفقهاء الوديعة امانة ، وعبارتهم هذه من قبيل حمل العام على الخاص وهو جائز ، لان الوديعة اخص من الامانة ، فالامانة اسم لما هو غير مضمون ويشمل جميع الصور التي لا ضمان فيها كالعارية والمستأجر ، والوديعة : ما ودع للحفظ بالايجاب والقبول فهي نتيجة عقد والامانة لا يلزم ان تكون نتيجة عقد كما لو هبت الريح في ثوب انسان فالقته في حجر غيره فهو امانة وليس وديعة ، فانفردت الامانة في مثل هذه الصورة فبينهما عموم وخصوص مطلق فكل وديعة أمانة وليس كل امانة وديعة[٢٥]

---

(٢٣) المغنى جـ٦ ص٣٨٢ـ٣٨٣ بداية المجتهد لابن رشد جـ٢ ص٣٣٩

(٢٤) المعاملات الشرعية المالية لاحمد ابراهيم ص٢٣٧

(٢٥) ابن عابدين جـ٢ ص٣٥١

والمقصود الاصلي من الوديعة الحفظ اما باقي الامانات فالحفظ فيها يراد تبعا والمقصود غيره ، فالمقصود من العارية مثلا هو انتفـــاع المستعير منها ، وان حفظها مطلوب تبعا[٢٦] .

حفظ الوديعـــة :

يلزم الوديع حفظ الوديعـــة للمالك لان الايـداع من جانب المالك استحفاظ ومن جانب الوديع التزام الحفظ ، وهو من اهل الالتزام فيلزمه لقوله صلى الله عليه وسلم « المسلمون عند شروطهم » .

وحفظ الوديعة يختلف باختلاف عبارة المودع وذلك انه اما ان لا يقيد الوديع بشروط واما ان يقيده بها ، فاذا لم يكن قيده بشروط قال الحنفيــة يجوز للوديع ان يحفظ الوديعة بيد نفسه وجاز له ان يحفظها بواسطة من هو في عياله وهو الذي يساكنه ويمونه طعامه وشرابه وكسوته كائنا من كان قريبا او اجنبيا من ولده وزوجته وخدمه واجيره ، وبواسطة من ليس في عياله ممن يحفظ ماله بنفسه عادة كشريكه ، لان الواجب في العقد هو الحفظ والانسان لا يلتزم بحفظ مال غيره عادة الا بما يحفظ به مال نفسه وهـــو يحفظ ماله بيده وبيد هؤلاء فكان الحفظ بايديهم داخلا في العقد ضمنا[٢٧]، وبه قال احمد[٢٨] .

وقال المالكية للوديع ايداع الوديعة عند من اعتبروا بالامانة من زوجة وامة وعبد واجير بان طالت اقامتهم عنده ووثق بهم[٢٩] .

وقال الشافعي لا يجوز للوديع حفظ الوديعة بواسطة غيره قريبا كـان او جنبيا الا اذا كان هذا الغير مساعدا له في الحفظ فقط لان العقد تناولـه

---

(٢٦) شرح المجلة لمنير القاضي جـ٢ ص١٦٦
(٢٧) بدائع الصنائع للكاساني جـ٦ ص٢٠٧ـ٢٠٨
(٢٨) الكافي جـ٢ ص٣٧٨
(٢٩) الدسوقي جـ٣ ص٤٨٤

دون غيره والمالك لم يرض بغير يد الوديع فعليه الضمان[٣٠]. وبنحوه قال الزيدية[٣١] .

وقال الجعفرية في الدابة : للوديع ان يسقيها بنفسه وبغلامه اتباعا للعادة[٣٢] . اما ما تحفظ به الوديعة فللوديع ان يحفظها فيما يحفظ فيه مال نفسه من داره وحانوته وصندوقه لانه ما التزم حفظها الا فيما يحفظ فيه مال نفسه هذا قول الحنفية[٣٣] وبه قال ابن حزم[٣٤] .

وقال الشافعية[٣٥] والحنابلة[٣٦] عليه ان يحفظها في حرز مثلها فان تركها في دون من حرز مثلها ضمن لان الايداع يقتضي الحفظ فاذا اطلق حمل على المتعارف وهو حرز المثل ، وان احرزها في حرز مثلها او فوقه لم يضمن لان من رضي بحرز مثلها رضي بما فوقه وهو قول الزيدية[٣٧] والجعفرية[٣٨] .

والمحكم في الحرز العرف لانه لم يضبط في الشرع ولا في اللغة نرجع فيه الى العرف وضبطه الامام الغزالي بمالا يعد صاحبه مضيعا له وذلك يختلف باختلاف الاموال والاحوال والاوقات فقد يكون الشيء حرز لمال دون مال وفي حال دون حال ووقت دون وقت بحسب صلاح الناس وفسادها وقوة السلطان وضعفه . وان كان المودع قيد قيد الوديع بشروط فان كانت

---

(٣٠) نهاية المحتاج جـ٦ ص١١٥
(٣١) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩
(٣٢) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٧
(٣٣) بدائع الصنائع جـ٦ ص٢٠٩
(٣٤) المحلى لابن حزم جـ٨ ص٢٧٧
(٣٥) الباجوري جـ٢ ص٢٤٢ـ٢٤٣
(٣٦) الكافي جـ١ ص٣٧٤
(٣٧) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩
(٣٨) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٧

الشروط مفيدة ويمكن تنفيذها اعتبرت نافذة ووجب العمل بها وان كانت غير مفيدة او كانت مفيدة ولكن لا يمكن تنفيذها فهي هدر ولا تعتبر .

والضابط في المفيد وعدمه ان التقييد عند تفاوت الحرز في الحفظ مفيد وعند عدم تفاوته غير مفيد وينبني على ذلك انه لو اشترط المودع على الوديع ان يحفظ الوديعة في يده ليلا ونهاراً ولا يضعها كان الشرط باطلا وله ان يحفظها في كل ما يحفظ فيه مال نفسه لعدم القدرة على تنفيذ الشرط ولو قال له احفظ الوديعة في دارك هذه لا تلك وكانت الداران في الحرز سواء او الثانية احرز فلا يعتبر الشرط ايضا وهكذا .

واذا خالف الوديع فحفظها في مثل الحرز الذي امره المودع بحفظها فيه او احرز منه لم يضمن لان من رضي شيئا رضي مثله وفوقه اما اذا حفظها في ادون يضمن هذا هو قول الحنفية(٣٩) والحنابلة(٤٠) والزيدية(٤١) وهو قول للجعفرية(٤٢) .

وقال الخرقي يضمن على كل حال لانه خالف امره لغير حاجة فاشبه مالونهاه وقال الشافعي تجب مراعاة الشروط في المواضع كلها فلو اخرج الوديعة من الحرز لغير عذر ضمنها سواء اخرجها الى مثله او دونه او فوقه لانه خالف صاحبها لغير عذر ، اما اذا خالف امر الوديع لحاجة كان اخرجها خوفا عليها نهبا او هلاكا لا يضمن عند جميع الفقهاء لان الخروج بها في هذه الحالة طريق متعين للحفظ ، فان تركها مع الخوف فتلفت ضمنها لانه فرط في حفظها .

---

(٣٩) بدائع الصنائع جـ٦ ص٢٠٩-٢١٠

(٤٠) الكافي جـ٢ ص٣٧٥

(٤١) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩

(٤٢) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٧

وزوائد الوديعة ملك للمودع وعلى الوديع ان يحفظها مع الاصـــل امانـة[٤٣] .

ايـداع الغـير :

على الوديع ان يحفظ الوديعة بنفسه لان المودع رضي بحفظه دون حفظ غيره واذا اودعها غيره فلها صورتان :

الصورة الاولى : ان يودعها غيره لغير عذر فعليه الضمان في مذهب احمد وهو قول شريح ومالك واالشافعي وابي حنيفة واصحابه واسحاق[٤٤] وبه قال الزيدية[٤٥] والجعفرية[٤٦] .

وقال ابن ابي ليلى لا ضمان عليـــه لان عليه حفظها واحرازها وقـد احرزها عند غيره وحفظها به ولانه يحفظ ماله بايداعه فاذا اودعها فقـــد حفظها بما يحفظ به ماله فلم يضمنها .

وقال الجمهور ان الوديع خالف المودع فضمنها كمالو نهاه عن ايداعها والوديع امره بحفظها بنفسه ولم يرض لها غيره[٤٧] .

واذا هلكت الوديعة عند ذلك الغير ، فلا يخلو اما ان يعلم الثاني بالحال اولا فان كان يعلم بالحال فللمالك تضمين ايهما شاء لانهما متعديان ويستقر ضمانها على الثاني لان التلف حصل عنده وقد قبلها على نية الضمان ، فان كان لا يعلم بالحال فللمالك تضمين الثاني ايضا لانـه قبض مال غيره عـلى وجه لم يكن له قبضه ولم يأذن له مالكه فضمنه لكن يستقر الضمان على الاول فان ضمنه لم يرجع على احد وان ضمن الثاني يرجع على الاول هذا

---

(٤٣) المغنى جـ٦ ص٣٨٦-٣٨٧

(٤٤) المرجع السابق جـ٦ ص٣٨٤

(٤٥) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩

(٤٦) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٨

(٤٧) الكافي جـ٢ ص٣٧٨

هو الراجح من مذهب الحنابلة وهو مذهب الشافعي وبه قال ابو يوسف ومحمد ، وقال ابو حنيفة الضمان على الاول فقط لانه قبض قبضاً موجباً للضمان على الاول فلم يوجب ضمانا آخر .

الصورة الثانية : اذا كان له عذر بان اراد سفراً او خاف عليها من حرق او غرق او غيره فهذا ان قدر على ردها الى صاحبها او وكيله في قبضها ردها اليه ولا يجوز دفعها الى غيره فان دفعها الى غير مالكها بغير اذن منه ضمنها ، وان لم يقدر على صاحبها او وكيله فله دفعها الى الحاكم سواء كان به ضرورة الى السفر او لم يكن لانه متبرع بحفظها ولا يلزمه استدامته والحاكم يقوم مقام صاحبها عند غيبته ، وان لم يقدر على الحاكم فله ايداعها عند ثقة ولا يضمنها لان النبي صلى الله عليه وسلم « لما اراد ان يهاجر اودع الودائع التي كانت عنده لام ايمن » ولانه موضع حاجة هذا قول الحنابلة والشافعية والمالكية[48] ، وقال الحنفية السفر لا يعتبر عذراً مبيحا لايداع الوديعة عند الغير[49] .

سفر الوديع :

تكلمنا عن حكم ايداع الوديعة الغير وذكرنا ان الجمهور يقولون ان السفر يعتبر عذراً مبيحا لايداع الوديعة عند ذلك الغير ولم يعتبره الحنفية عذراً .

وهنا نتكلم عن حكم السفر بالوديعة فنقول :

ليس للوديع السفر بالوديعة اذا نهاه المالك عن ذلك فان سافر بها ضمن لانه مخالف لصاحبها وكذلك يضمن ان لم يكن نهاه لكن الطريق مخوف او البلد الذي يسافر اليه مخوف لانه فرط في حفظها وان لم يكن كذلك فله السفر بها .

---

(٤٨) المغني جـ٦ ٣٨٤ـ٣٨٥ـ٣٨٦ . الاشراف لابن المنذر جـ٢ ص١٨٣

(٤٩) ابن عابدين جـ٢ ص٣٨٥

هذا هو مذهب احمد ، وبه قال ابو حنيفة سواء كان للوديعة حمل ومؤنة او لم يكن وقال ابو يوسف ومحمد ان كان لها حمل ومؤنة لا يملك المسافرة بها وان لم يكن يملك ، وقال الشافعي ومالك ليس له ان يسافر بها من غير ضرورة لان حرز السفر دون حرز الحضر فاذا سافر بها مع القدرة على ردها على صاحبها او وكيله او الحاكم او امين ضمنها لانه يسافر بها من غير ضرورة اشبه مالو كان السفر مخوفا ، فالمسافرة بالوديعة تضييع للمال لان المفازة مضيعة قال عليه الصلاة والسلام « ان المسافر وماله لعلى قلت الا ما وقي الله » فكان التحويل اليها تضييعا فلا يملكه الوديع[٥٠] ، وهو قول الزيدية[٥١] والجعفرية[٥٢] .

التصرف في الوديعة :

اجمع اهل العلم على ان الوديع ممنوع من استعمال الوديعة بان ينتفع بها بنفسه او ان يملك منفعتها لغيره بعوض او بغير عوض فان فعل شيئا من ذلك بان ركب السيارة او الدابة او لبس الثوب مثلا وهلكت الوديعة فعليه الضمان .

واجمعوا على اباحة استعمالها باذن مالكها .

واختلفوا في الوديع يخالف فيستعمل الوديعة بغير اذن صاحبها كان يتاجر بها مثلا .

فقالت طائفة من العلماء هو ضامن لما تعدى فيه والربح لرب المال هذا قول ابن عمر وابي قلابة ونافع مولى بن عمر وبه قال احمد واسحق .

وقالت طائفة الربح كله للعامل وهو مروى عن شريح والحسن

---

(٥٠) المغنى جـ٦ ص٣٨٥ـ٣٨٦ بدائع الصنائع جـ٦ ص٢٠٩

(٥١) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٨ـ١٦٩

(٥٢) شرائع الاسلام جـ١ ص٢٢٨

البصري وعطاء والشعبي وغيرهم وهو قول مالك وقال الثوري يتنزه عنه احب الي ، وقال الأوزاعي كذلك وقال اسلم له ان يتصدق به .

وقالت طائفة في المال الذي هذا سبيله يتصدق بالربح احب الينا هـذا قول الشعبي ومجاهد ، وقال اصحاب الراى في الوديعة يعمل بها الربح له ويتصدق به ولا ينبغي ان يأكله[٥٣] .

اما الاقتراض من الوديعة فقال المالكية ان كانت من المقومات حرم على الوديع اقتراضها بغير اذن ربها مطلقا سواء كان مليا او معدما وان كانت من المثليات حرم عليه اقتراضها ان كان معدما وكره ان كان مليا ومحل كراهـة اقتراض الوديع المليء للمثلي حيث لم يبح له صاحبها ذلك او يمنعه بان جهل الحال والاجاز مع الاباحة وحرم مع المنع[٥٤] .

وقال ابن تيمية في الاقتراض من الوديعة بغير اذن المودع ، اذا علم الوديع علماً اطمأن اليه قلبه ان صاحب المال راضي بذلك فلا باس بالاقتراض وهذا انما يعرف من رجل اختبرته خبرة تامة ، وعلمت منزلتك عنده ، كما نقل مثل ذلك عن غير واحد ، وكما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل في بيوت بعض اصحابه . وكما بايع عن عثمان رضي الله عنه وهو غائب ، ومتى وقع في ذلك شك لم يجز الاقتراض[٥٥] .

وقال الزيدية لا يجوز الاقتراض من الوديعـة لقوله عليـه الصلاة والسلام « لا يحل مال امريء مسلم الا بطيبة من نفسه »[٥٦] .

واذا استعمل الوديع الوديعة بان ركب السيارة او الدابة ولبس الثوب ثم نزل ونزع بغير نية العودة الى الاستعمال فالتعدي يزول ويعود امينا وبه

---

(٥٣) الاشراف جـ٢ ص ١٨٤ـ١٨٥

(٥٤) الدسوقي جـ٣ ص٤٧٦

(٥٥) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٣ ص٣٩٤ـ٣٩٥

(٥٦) البحر الزخار جـ٤ ص١٦٩

قال الحنفية ، وقال الشافعية والحنابلـــة لا يعود امينا وعليـه الضمان • واذا كان التصرف في الوديعة لمصلحتها كلبس الثوب لدفع التلف او ركوب الدابة لدفع الجماح فلا ضمان •

وان اخذ الوديع بعض الوديعة لزمه ضمان ما اخذ ، فان رده او مثله لم يزل الضمان عنه وبهذا قال الشافعي ، وقال مالك لا ضمان عليه اذا رد ما اخذه او مثله ، وقال الحنفية ان لم ينفق ما اخذه ورده لم يضمن وان انفقه ثم رده او مثله ضمن(٥٧) •

خلط الوديعة بغيرها :

ليس للوديع ان يخلط الوديعة بماله او بمال غيره فاذا خلطها بغير اذن صاحبها بحيث تعسر تمييز المالين فعليه ضمانها لان الخلط اتلاف معنى سواء خلطها بمثلها او دونها او اجود من جنسها او غير جنسها وبهذا قال ابو حنيفة والشافعي واحمد ، وهو قول الزيدية •

وقال ابن القاسم ان خلط دراهم بدراهم على وجه الحرز لم يضمن ، وحكي عن مالك لا يضمن الا ان يكون دونها لانه لا يمكنه ردها الا ناقصة فان خلطها باذن صاحبها او اختلطت بدون صنع احد لم يضمن ويصير الوديع شريكا لمالك الوديعة شركة ملك ، فان هلك المال بلا تقصير منه فلا ضمان وبه قال الحنفية ، وهو قول للحنابلة ، وان خلطها غيره فالضمان على الخالط •

اما لو خلطها بتمييز لم يضمن عند جمهور العلماء لعدم الاتـــلاف لا حقيقة ولا حكما(٥٩) •

---

(٥٧) تحفة الفقهاء للســـمرقندي جـ٣ ص٢٤٠ المغني جـ٦ ص٤٠٠ـ٤٠١ المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٥٩ الباجوري جـ٢ ص٦٥

(٥٩) المغني جـ٦ ص٣٨٣ـ٣٨٤ ابن عابدين جـ٣ ص٣٧٦ البحر الزخـار جـ٤ ص١٧٠ الانصاف جـ٦ ص٣٣٢

رد الوديعـــة :

لا خلاف عند العلماء في وجوب رد الوديعة على مالكها اذا طلبها وامكن اداؤها اليه بغير ضرورة لقوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) ولقوله صلى الله عليه وسلم « اد الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك » اي عند طلبها ، ولانها حق لمالكها لم يتعلق بها حق غيره فلزم اداؤها اليه فان امتنع من دفعها في هذه الحالة فتلفت ضمنها لانه صار غاصبا لكونه مسك مال غيره بغير اذنه بفعل محرم فاشبه الغاصب ٠

اما اذا طلبها مالكها في وقت لم يمكن دفعها اليه لبعدها او لمخافة في طريقها او للعجز عن حملها او غير ذلك لم يكن متعديا بترك تسليمها لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها ، وان تلفت لم يضمنها لعدم عدوانه[٦٠] ٠ ولذلك لا يضمن الوديع الوديعة اذا اراد صاحبها اخذها ليظلم بها كأن تكون سيفا واراد اخذه ليضرب بـه رجـلا ظلما فللوديع منعه شـرعا لان المنع بحق[٦١] ٠

هذا الذي ذكرناه اذا كانت الوديعة لرجل واحد اما اذا كانت مشاعاً لرجلين فجاء احدهما وطلب حصته لا يجب عليه الرد ، بان اودع رجلان رجلا وديعة دراهم او دنانير او ثيابا وغاب ثم جاء احدهما وطلب بعضها وابى الوديع ذلك لم يأمره القاضي بدفـع شيء اليه مالم يحضر الغائب عنـد ابي حنيفة ٠ وقال ابو يوسف ومحمد يقسم ذلك ويدفع اليه حصته ولايكون ذلك قسمة جائزة على الغائب بلا خلاف حتى لو هلك الباقي في يد الوديع ثم جاء الغائب له ان يشارك صاحبه في المقبوض عندهم جميعا ، ولو هلك المقبوض في يد القابض ثم جاء الغائب فليس للقابض ان يشارك صاحبـه في الباقي ٠

---

(٦٠) المغنى جـ٦ ص٣٩٢

(٦١) ابن عابدين جـ٣ ص٣٦٥_٣٦٦

ورد الوديعة يكون الى المالك لان الله تعالى امر باداء الامانات الى اهلها واهلها مالكها حتى لوردها الى منزل المالك فجعلها فيه او دفعها الى من هو في عيال المالك دخلت في ضمانة ، فاذا ضاعت يضمن(٦٢) .

وليس على الوديع مؤنة رد الوديعة وحملها الى صاحبها اذا كانت مما لحمله مؤنة قلت المؤنة او كثرت لانه قبض العين لمنفعة مالكها على الخصوص فلم تلزمه الغرامة عليها وانما عليه التمكين من اخذها فقط ، ومؤنة الرد على مالكها .

ويجب على الوديع ان يرد مع الوديعة ثمارها ونتاجها .

واذا مات الوديع فعلى الورثة تمكين صاحبها من اخذها وعليهم اعلام صاحبها بموت مورثهم ان لم يعلم بذلك(٦٣) .

دعوى الرد والتلف :

اتفق الفقهاء على ان القول قول الوديع في الرد والتلف مع يمينه لان مال المودع حرام على غيره فهو مدعي على الوديع وجوب غرامة وقد حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم « بان اليمين على من ادعي عليه » .

واختلفوا فيما اذا كان الوديع قبضها ببينة فهل يقبل قوله بغير بينة فقال ابو حنيفة والشافعي يقبل قوله بغير بينة ، وقال مالك لا يقبل قوله في ردها الا ببينة لانه حين دفع اليه المال قد استوثق منه الدافع فلا يبرأ حتى يتوثق هو ايضا اذا دفع .

وعن احمد روايتان اظهرهما كمذهب ابي حنيفة والشافعي والاخرى كمذهب مالك(٦٤) .

---

(٦٢) بدائع الصنائع جـ٦ ص٢١٠ـ٢١١

(٦٣) المغنى جـ٦ ص٣٩٣ـ٣٩٤

(٦٤) الافصاح لابن هبيره جـ٢ ص٢٦٧

وان ادعى المودع انه اودعه وديعة فانكر الايداع فاقام المودع بينة بالايداع فصدق الوديع البينة ولكنه ادعى التلف او الرد لا يقبل قوله لانه صار خائنا ضامنا فلا يقبل قوله في البراءة والهلاك وبهذا قال ابو حنيفة ومالك والشافعي[٦٥] .

وقال الشافعية في دعوى التلف ان ادعى الوديع التلف بسبب ظاهر كالنهب والحريق لم يقبل قوله حتى يقيم البينة على وجود النهب والحريق لان الاصل ان لا نهب ولا حريق ويمكن اقامة البينة عليها فلم يقبل قوله من غير بينة فان اقام البينة على ذلك او ادعى الهلاك بسبب يخفى فالقول قوله مع اليمين كما ذكرنا[٦٦] .

التزامات المودع :

الاصل في الوديعة ان تكون بغير اجر لان حفظها نوع من الجاه وهو لا يؤخذ عنه اجر .

فاذا نص عليه تكون اجارة وان وردت بصيغة الوديعة فتأخذ صفة الاجارة ويترتب على الوديع جميع الواجبات التى على الاجير وله جميع حقوقه ، ولذلك قال الفقهاء الوديعة باجر مضمونة مطلقا ، اي سواء هلكت بما يمكن الاحتراز عنه ام لا[٦٧] .

وقال المالكية للوديع اجرة حفظ الوديعة اذا اشترط ذلك او جرى به العرف وكذلك له اجرة المحل الموجودة به الوديعة الا اذا اشترط عدم ذلك او جرى به العرف .

---

(٦٥) المغنى جـ٦ ص٣٩٤

(٦٦) المهذب جـ١ ص٣٦٢

(٦٧) المعاملات لاحمد ابو الفتح ص٥١٧ ابن عابدين جـ٣ ص٣٥٦

وعلى المودع دفع اجرة الحفظ او اجرة المحل الى الوديع عند لزومها[68] .

الانفاق على الوديعة :

الانفاق على الوديعة واجب على المالك لا على الوديع لانه لا ينتفع بها باتفاق جميع الفقهاء .

فلو كانت الوديعة بهيمة او غيرها مما يحتاج الى نفقة وغاب مالكها رفع الوديع الامر الى الحاكم فان وجد لصاحبها مالا انفق عليها منه وان لم يجد مالا فعل ما هو الاصلح لصاحبها من بيع او اجارة او استدانة على صاحبها من بيت المال او من غيره ، ويجوز ان يأذن له الحاكم في ان ينفق عليها من ماله ويكون قابضا لنفسه من نفسه ، ويكل ذلك الى اجتهاده في قدر ما ينفق ويرجع به على صاحبها ، فان اختلفا في قدر النفقة فالقول قول الوديع اذا ادعى النفقة بالمعروف ، وان ادعى اكثر من ذلك لم يثبت له . وان اختلفا في قدر المدة التي انفق عليها فالقول قول صاحبها لان الاصل عدم ذلك .

فان لم يجد الوديع الحاكم فانفق عليها محتسبا بالرجوع على صاحبها واشهد على الرجوع رجع بما انفق لانه مأذون فيه عرفا ، ولا تفريط منه اذا لم يجد حاكما ، فان انفق الوديع عليها بلا امر الحاكم ولا اذن صاحبها يكون متبرعا بالانفاق على ملك الغير ولا يرجع عليه بشيء[69] .

وجاء في المدونة الكبرى رواية سحنون عن ابن القاسم عن الامام مالك قال سئل مالك عن رجل استودع رجلا دابة فغاب عنها صاحبها وقد انفق عليها الوديع ، قال مالك يرفع ذلك الى السلطان فيبيعها ويعطيه نفقته التي

---

(٦٨) المقارنات التشريعية لسيد عبدالله علي حسين جـ٣ ص٢٦٠

(٦٩) المغنى جـ٦ ص٣٩٧ المبسوط للسرخسي جـ١١ ص١٢٦

انفق عليها اذا اقام على ذلك بينة انه استودعها اياه[٧٠] .

ويفهم من هذا ان الامام مالك يرى ان للوديع الحق في الرجوع فيما انفقه على الوديعة ولو بغير اذن الحاكم ، ويرى كذلك ان للوديع امساك الوديعة حتى يستوفي ما انفقه عليها .

وليس للوديع ترك علف الدابة وسقيها وان نهاه صاحبها عن ذلك ، لان للحيوان حرمة في نفسه يجب احياؤه لحق الله تعالى ، فان علفها وسقاها كان الحكم كما ذكرنا في الصورة السابقة وان تركها حتى تلفت لم يضمنها لانه ممتثل لامر صاحبها فلم يضمنها هـذا قول الحنابلة وعامة اصحاب الشافعي وقال بعضهم يضمن لانه تعدى بترك علفها اشبه اذا لم ينهه وهـذا قول ابن المنذر لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال ، فيصير امر مالكها وسكوته سواء[٧١] .

وقال الزيدية[٧٢] والجعفرية[٧٣] اذا امتثل امر صاحبها وترك علف الدابة وسقيها يأثم ولا ضمان عليه .

ما تضمن به الوديعة :

كل موضع لزم ضمان الوديعة ضمنت بمثلها ان كانت من المثليات ووجد في السوق مثلها او بقيمتها يوم لزوم الضمان ان كانت من القيميات او المثليات ولم يوجد مثلها في السوق[٧٤] .

انتهاء عقد الوديعة :

عقد الوديعة كعقد الوكالة جائز من الطرفين ولكل منهما التخلي عن

---

(٧٠) المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٨٥

(٧١) المغنى جـ٦ ص٣٩٨

(٧٢) البحر الزخار جـ٤ ص١٧٠

(٧٣) فقه لامام جعفر الصادق لمحمد جواد مغنيه جـ٤ ص٢٠٤

(٧٤) المعاملات الشرعية المالية ص٢٤٠

الوديعة متى شاء ، وينفسخ بما ينفسخ به عقد الوكالة لانه وكالة في الحفظ فينفسخ بما يلي :

١ ــ برجوع احد المتعاقدين عنها لانها كما قلنا عقد جائز ومتى اراد المودع اخذ وديعته لزم الوديع ردها واذا اراد الوديع ردها الى صاحبها لزمه قبولها لان الوديع متبرع فلا يلزمه التبرع في المستقبل .

وهذا يسمى بالعزل عند الفقهاء في الوكالة ، فلو عزل الوديع نفسه قال بعض فقهاء الحنابلة تكون الوديعة امانة شرعية حكمها حكم الثوب اذا اطارته الريح الى داره يجب رده الى مالكه .

وقال البعض الآخر الوديعة لا يلحقها الفسخ بالقول وانما تنفسخ بالرد الى صاحبها .

٢ ــ بخروج المودع او الوديع عن اهلية التصرف ، بموت او جنون او اغماء لانه مع احد هذه العوارض لا يملك التصرف[٧٥] .

فاذا مات الوديع ووجدت الوديعة بعينها في تركته فهى امانة في يد الوارث واجب عليه اداؤها لصاحبها فان مات ولم يبين حال الوديعة ولم توجد في تركته ولم تعرفها الورثة تكون دينا واجبا اداؤه من تركته كسائر ديونه فان وفت تركته بالديون التي عليه فذلك والا اقتسماها بالحصص هذا قول جمهور الفقهاء وقال النخعى الامانة قبل الدين وقال الحارث العكلى الدين قبل الامانة . وتثبت الوديعة باقرار الميت او ورثته او بينة تشهد بها[٧٦] .

وقال الزيدية بتضيق رد الوديعة عند خوف الموت فان تعذر فالاشهاد او التسليم الى الحاكم والا ضمن للتفريط[٧٧] .

---

(٧٥) المهذب جـ١ ص٣٥٧ الانصاف جـ٦ ص٣١٦
(٧٦) الاشراف جـ٢ ص١٨٤ المغنى جـ٦ ص٣٩٣
(٧٧) البحر الزخار جـ٤ ص١٧١

وقال الجعفرية اذا ظهر للوديع امارات الموت وجب ان يرد الوديعة الى صاحبه او وكيله واذا تعذر سلمها الى الحاكم الشرعي ومع التعذر اوصى واشهد على الوصية[٧٨] .

واذا مات المودع تسلم الوديعة الى وارثه ولكن اذا كانت التركة مستغرقة بالدين يرفع الامر الى الحاكم فان سلمها الوديع الى الوارث بدون اذن الحاكم فهلكت فعلى الوديع ضمانها[٧٩] .

مسائل متفرقة

المسألة الاولى :

اذا اودع الرجل الرجل مائة دينار فجحدها الوديع ثم اودع الوديع الجاحد رب الوديعة الاولى الفا مثلها فهل له ان يأخذ مكان ماله ؟ .

قال ابو حنيفة والشافعي له ان يأخذ مكان ماله وكذلك الحكم في الحنطة والشعير وما يكال ويوزن مثله اذا اودعه مثلها فله ان ياخذ ذلك قصاصا . وقال مالك لا ياخذها ولا يجحدها لقوله صلى الله عليه وسلم « اد الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك » .

وفي قول للشافعي ان وصل الى سلعة من السلع له ان يبيعها ويقبض من ثمنها ماله مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم لهند خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف .

وقال ابو حنيفة ليس له امساك ذلك[٨٠] .

المسألة الثانية :

اذا استودع الرجل وديعته رجلين فعند من يكون ذلك منهما وهل تكون عندهما جميعا ؟ .

---

(٧٨) فقه الامام جعفر الصادق جـ٤ ص٢٠٦
(٧٩) المعاملات الشرعية المالية ص٢٩٣
(٨٠) الاشراف جـ٢ ص١٨٦ المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٥٩ـ٣٦٠

قال ابن القاسم تكون عند اعدلهما ولا يقسم المال ، وان لم يكن فيهما عدل وضعه السلطان عند غيرهما[٨١] .

المسألة الثالثة :

لو ان رجلا استودع آخر وديعة ثم غاب فلم يدر الوديع هل هو حي ام ميت ولا يعلم موضعه ولا يعرف ورثته ؟ .

قال الامام مالك اذا طال زمانه فأيس منه تصدق بها عنه[٨٢] .

المسألة الرابعة :

اذا اودع رجلاوديعة فجاء رجل فقال ان صاحب الوديعة يعتني اليك لتبعث بالوديعة اليه فصدقه ودفعها اليه فهلكت عنده وانكر صاحب الوديعة ان يكون قد بعثه .

قال الحنفية الوديع ضامن ولا يرجع بذلك على الرسول وكذلك ان دفعها اليه ولم يصدقه ولم يكذبه[٨٣] .

المسألة الخامسة :

اذا بعث رجل مع رسوله بالمال الى رجل وأمره ان يدفعه اليه فقال الرسول قد دفعته اليه فقال المرسل اليه لم يدفع الي شيئاً .

قال مالك لا يقبل قول الرسول الا ببينة والا غرم .

---

(٨١) المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٥٨

(٨٢) المدونة الكبرى جـ٤ ص٣٦٠

(٨٣) الاشراف جـ٢ ص١٨٧

وقال الحنفية القول قول الوديع مع يمينه لانه امين فلو قال قد رددتها اليك كان القول قوله[٨٤] .

المسألة السادسة :

اذا اودع رجلا رجلا مالا وقال الوديع امرتني ان انفقه على اهلك او اتصدق به او اهبه لفلان وانكر المودع ذلك فالقول قوله مع يمينه هذا مذهب الشافعي وبه قال ابو حنيفة[٨٥] والله اعلم .



(٨٤) الاشراف جـ٢ ص١٨٧

(٨٥) المرجع السابق .

مراجع البحث

١ ـ الاشراف ـ لابن المنذر ـ ابو بكر محمد بن ابراهيم مصورة عن النسخة الموجودة في مكتبة السلطان احمد الثالث في استنبول برقم (١١٠٠) .

٢ ـ الافصاح في معاني الصحاح لابن هبيره ـ ابو المظفر يحيى بن محمد المطبعة العلمية بحلب .

٣ ـ الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرادى ـ علاء الدين ابى الحسن علي بن سليمان مطبعة السنة المحمدية .

٤ ـ بدائع الصنائع للكاساني ـ علاء الدين ابو بكر بن مسعود ـ مطبعة الجمالية .

٥ ـ بداية المجتهد لابن رشد ـ ابو الوليد محمد بن احمد .

٦ ـ البحر الزخار ـ للمرتضى الزيدي ـ احمد بن يحيى ـ مطبعةالسعادة

٧ ـ بلغة السالك لاقرب المسالك ـ لاحمدبن محمد الصاوى ـ مطبعة مصطفى الحلبي .

٨ ـ تحفة الفقهاء للسمرقندي ـ محمد بن احمد بن ابي احمد السمرقندي طبعة دمشق .

٩ ـ حاشية الباجورى لابراهيم بن محمد الباجورى ـ مطبعة مصطفى محمد

١٠ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لابن عرفه ـ شمس الدين محمد بن عرفه الدسوقي .

١١ـ شرائع الاسلام للمحقق الحلي ـ ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن مطبعة دار الحياة .

١٢ـ شرح المجلة ـ لمنير القاضي ـ مطبعة العاني .

١٣ـ فقه الامام جعفر الصادق ـ لمحمد جواد مغنيه ـ الطبعة الاولى .

١٤- الفقه على المذاهب الاربعة - لعبدالرحمن الجزيري - مطبعة الاستقامة

١٥- قرة عيون الاخبار لتكملة رد المحتار لابن عابدين محمد علاء الدين مطبعة علي بك •

١٦- الكافي لابن قدامه - موفق الدين عبدالله بن قدامه المقدسي - الطبعة الاولى •

١٧- المهذب للشيرازي - ابو اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف - مطبعة البابي الحلبي •

١٨- مغنى المحتاج للشربيني الخطيب - شمس الدين محمد بن احمد - مطبعة المكتبة التجارية •

١٩- المبسوط للسرخسي - ابو بكر محمد بن احمد - مطبعة السعادة •

٢٠- المغنى لابن قدامه - ابو محمد عبدالله بن احمد بن احمد - مطبعة دار المنار •

٢١- مجموعة فتاوى ابن تيمية - لتقي الدين احمد بن تيمية مطابع الرياض

٢٢- المحى لابن حزم - ابو محمد علي بن احمد بن سعيد المطبعة المنيرية •

٢٣- المقارنات التشريعية - لسيد عبدالله علي حسين - مطبعة البابي الحلبي

٢٤- المعاملات - لاحمد ابو الفتح - مطبعة النهضة •

٢٥- المعاملات الشرعية المالية - لاحمد ابراهيم بك - الطبعة الاولى •

٢٦- المدونة الكبرى للامام مالك بن انس رواية الامام سحنون التنوخي المطبعة الخيرية •

٢٧- نهاية المحتاج الى شرح المنهاج للرملي - شمس الدين محمد بن ابي العباس - مطبعة مصطفى الحلبي •

ابو يزيد البسطامي في فكرة الفناء

بقلم : الدكتور عرفان عبد الحميد
استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد
بكلية الآداب - جامعة بغداد

أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن شروسان ، من اهل بسطام[١] ، صوفي فارسي الأصل ، كان جده شروسان مجوسياً أسلم وحسن أسلامه . يقول عنه القشيري : « كانوا ثلاثة أخوة : آدم وطيفور وعلي ، وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، وأبو يزيد كان أجلهم »[٢] . ووصفه أبو نعيم في الحلية قائلا: « هو التائه الوحيد ، الهائم الفريد ، تاه فغاب ، وهام فآب ، غاب عن المحدودات الى موجد المحسوسات والمعدومات ، فارق الخلق ووافق الحق »[٣] .

اختلف الرواة في ابي يزيد وأحواله ، فمنهم من رأى فيه العابد الزاهد ، والصوفي الملتزم بأوامر الدين وحدود الشرع ، يصحح باطنه بالمراقبة والاخلاص ، ويزين ظاهره بالكتاب والسنه ، فيروي عنه : « لو نظرتم الى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الامر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة » ، وكان يقول : « لم ازل منذ ثلاثين سنة كلما أردت ذكر الله ، أتمضمض وأغسل لساني اجلالا ان اذكره » ، وقيل فيه : « لم يخرج من الدنيا حتى استظهر القرآن كله » . وقيل له مرة : بمَ وصلت ! فقال : ببطن جائع وبدن عار » . وروي عنه انه قال لصاحب له : قم بنا حتى ننظر الى الرجل الذي شهر نفسه بالولاية . وكان رجلا مقصوداً مشهوراً بالزهد،

فمضيا اليه ، فلما خرج الرجل من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة • فانصرف أبو زيد ولم يسلم عليه ، وقال : هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ، فكيف يكون مأموناً على ما يدعيه »[٤] •

وخلافاً لهذه الصورة ، فقد رويت عنه اخبار واقوال ، تخرجه عن دائرة الالتزام بالاحكام الشرعية والنظرة السنية الخالصة وتدخله في دائرة الغلو والانحراف الفكري المتمثل في دعوته الى ما يشبه الحلول ، من ذلك قوله : « سبحاني ما اعظم شأني » وقوله : اني انا الله لا اله الا انا فاعبدون » وقوله : « جزت بحراً وقف الانبياء عند سواحله »[٥] ، وغير هذه مما يدل على فكرته في الفناء او ما يعرف في اصطلاح الصوفية بالمحو والاستهلاك •

لم يترك البسطامي اي أثر مكتوب ، الا ان ابن اخيه ابو موسى عيسى بن آدم ، عرّف الشيخ الجنيد البغدادي بمقالات ابي يزيد ، فترجمها الجنيد الى العربية ، وأصحبها بشروح لايزال قسم منها محفوظاً في كتب الصوفية مثل كتاب اللمع للسراج الطوسي ، واشار الى بعض شطحاته التي جمعها السهلكي في كتاب النور ، وابو القاسم القشيري في رسالته ، وفريد الدين العطار في تذكرة الاولياء ، وغيرهم • والى ابي يزيد تنتسب الطريقة الصوفية المعروفة بالطيفورية •

فلسفة الفناء :

رغم ان بعض المصادر الصوفية ربطت فكرة « الفناء » بابي سعيد الخرّاز المتوفى سنة ٢٨٦هـ ، فهو في راي البعض « اول من تكلم في علم الفناء والبقاء »[٦] • الا ان الثابت موضوعياً هو ان ابا يزيد البسطامي كان اول داعية في الاسلام لفكرة الفناء ، وكان بهذا الاعتبار ممثلا « لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بوحدة الوجود »[٧] •

ويرى الباحثون في التصوف الاسلامي ان الفكرة من تأثيرات العقلية

الآرية القديمة ، وربط اكثرهم بين فكرة « الفناء » و « والنرفانا الهندية » وفكرة التأمل المؤدي فيها الى الاستغراق في الواحد والاتحاد به .

يقول كولدزيهر « ان نظرية الصوفين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي [أتمان] ، اذا لم تكن تتفق معها تماماً ، ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ الفناء او المحو والاستهلاك »[٨] . ويقول نيكلسون : « الفكرة الصوفية في فناء الذاتية في الوجود الكلي ، هي عندي بلا ريب من أصل هندي ، ولعلّ ممثلها العظيم ابو يزيد البسطامي ، قد تلقاها عن شيخه ابي على السندي » . ثم يستطرد متحفظا فيضيف القول: « ولسنا نوحّد الفناء والنرفانا ، من كل وجه ، لان كلا الاصطلاحين يدل على فناء الشخصية ، بل ان النرفانا سلبية خالصة ، والفناء يصحبه البقاء ، اي الحياة الخالدة في الله »[٩] . اما زيهنر فقد ذهب الى ان الربط بين الفناء والنرفانا دعوى لا تحتاج الى برهان ، معتمداً في ذلك على قول لابي يزيد جاء فيه : « صحبت ابا علي السندي فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه ، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفاً » فالنص ـ في نظره ـ لا يفهم منه سوى ان ابا يزيد كان يعلم السندي الفروض الدينية ، باعتباره حديث عهد بالاسلام، مقابل تلقيه عنه علم الحقيقة والفناء ، الذى لم يكن على علم به .

وقد انكر جمع آخر من المستشرقين والباحثين هذا الترابط ، ومنهم الاستاذ آربري ، الباحث الحجه في الدراسات الصوفية ، الذي اخطأ في مقال له نشر في العدد الخامس من مجلة مدرسة اللغات الشرقية والافريقية ، الدعوى ورفضها ، وأشار آخرون الى زيهنر قد أساء فهم النص فلفظ « الفرض » الوارد فيه ، له مدلول مخصوص عند الصوفية ، يفيد الالتزام بأدب الدين وحدوده ، لا معنى « الواجب » الديني المتمثل في الفروض التي لا يسع المسلم غير القيام بها ، وحاول هؤلاء ان يلتمسوا للفكرة اصلا اسلامياً يتمثل في محاولة البسطامي تقليد « المعراج النبوي » وصياغة « معراجه الروحي » ووصوله الى مقام المكاشفه والمشاهده ، على غراره[١١] .

وقبل استعراض مذهب البسطامي في الفناء ، والتعرف على عناصره الاجنبية والاسلامية ، تحسن الاشارة الى مضمونه عند الصوفية عموماً .
والحق فان اقوال الصوفية تباينت وتشعبت في تعريفه وتوضيح مبانيه ومعانيه .
يقول الكلاباذي : « الفناء هو ان تفنى الحظوظ [اي ذهاب الوعي والشعور والادراك] فلا يكون له في شيء من ذلك حظ ، ويسقط عنه التميز [اي بين عالم الحق وعالم الخلق] وهو فناء عن الاشياء كلها ، شغلا بما فني به ... والحق يتولى تصريفه ، فيصرفه في وظائفه وموافقاته ، فيكون محظوظاً فيما لله عليه ، مأخوذاً عمّا له ، وعن جميع المخالفات ، فلا يكون له اليها سبيلا ، وهو العصمة ... والبقاء الذي يعقبه ، هو ان يفنى عمّا له ويبقى بالله »[١٢] . ومقصود الكلاباذي انه حينما يرتبط الفاني بالخالد ، لا يبقى للفاني وجود ، فلا يسمع او يرى سوى الله ، وعندما يبلغ هذا المقام ، يكون – كما يقول الدكتور ابو العلاء عفيفي ، زمانه « الديمومه » ومكانه « اللانهاية » وسماؤه « الهوية » وشجرة منتهاه « الأحديه »[١٣] . وهو في هذا الحال ان عرف نفسه فهو هو ، وهو متحد به ، ولكنه اتحاد عيان ومشاهدة ، لا اتحاد اعيان ، فشرط الفناء ، تلاشي شخصية الانسان وانعدام شعوره بوجوده ، ومقتضاه : زوال الحجب المادية – المتمثلة في العالم الحسّي – التي تفصل الصوفي السالك عن الله تعالى ، فاذا زالت الحجب ، ودنا من الله تعالى ، ذهبت أنيته وصار الفهم عنه تعالى غذاؤه ، ومجالسته ومحادثته أنسه ، وذلك هو البقاء الذي ينشده الصوفي بعد فناء وجوده المادي وتحرره من ظلمه الطبع ، وينتهي الى حال يبدو فيه غريق « توحيد الشهود » لا يدري ما الشريعة ولا الدين ، ولا يعرف رسما من رسوم الظاهر ، لان الوحدة الالهيه ، « تبدو له في صورة » « ذات مقدسة » يهيم في جمالها ، ويتعشق كمالها ، ويفنى في وجودها ، اذا نطق لا ينطق الا بحبها ، واذا أبصر لا يبصر الا جمالها ، واذا سمع لا يسمع الا حديثها ، واذا تأمل لا يتأمل الا فيوضات انوارها انه ابداً : فيها ، وبها ، ومعها ، ولها ، ومنها ،

واليها »[١٤] • ويصوّر لنا ابن ذكرى هذا المقام فيقول : « اما ظلمة الطبع [المادي] فقد أذهبها تجلي الحقيقة وامتحاؤه عند غلبة شهوده ، كامتحاء القمر في نور الشمس لدنوّه منها ، ودخوله تحت ساطع نورها ، فكذلك يمتحي الوجود الوهمي ، وهو الطبع البشري ، في الوجود الحقيقي ، عندما تمّحي اوصافه بظهوره وتجلي نوره ، فعند ذلك يقع لمن حصل في هـــذه الحالة ، ما يقع من الكلمات [الشطحات] المؤذنـــة بالاتحاد ، كما قـــال ابو يزيد : سبحاني ما اعظم شأني ، فلما رجع لحسّه ، قال : الحق سبّح نفسه على لسان عبده »[١٥] • وهو ما يعبر عنه العطار : بفناء الجزئي في الكلي ، ويمثل « البقاء » الذي يتبع الفناء لا محالة بزيت المصباح الـــذي يحترق فيستحيل دخاناً اسوداً ، فيخرج عن زيتيه ولكنه يبعث النور[١٦] انها عملية غريبة فائقة ، يفنى وجود العبد المعنوي خلالها في بحر الوجود الحقيقي ، ويتسامى الوجود الانساني المحدود اثناءهـــا الى سماء الوجـــود الالهي اللا محدود : بدون ان تحدث هذه العملية الغريبة الفائقة اي تغير في حقيقة الذات الالهية المطلقة وكمالها اللانهائي ، ولكن التغير كل التغير : هو مـــا يحصل للانسان في هذا الموطن الشريف : انه الآن انسان رباني ، وقد كان من قبل انساناً فقط »[١٧] • يقول الأمام القشيري : « من استولى عليـــه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الاغيار لا عيناً ولا أثراً ، ولا رسماً ولا طللا ، يقال انه فني عن الخلق وبقي بالحق » ثم هو يميز مراحل ثلاث في السلوك الى الفناء : الاول : فناء الصوفي عن نفسه وصفاته ، ببقائه بصفات الحق ، والثاني : فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، والثالث ، فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق »[١٨] ، وهذا المقام هو ما يعرف عند القوم ويصطلحون عليه بمقام جمع الجمع : حيث الاستهلاك بالكليـــة في الله • فالصوفي ما دام يرى الاشياء والاكوان ووجوده المادي والمعنوي ، فهو في مقام « التمييز والفرق » ، لانه يرى الله ويرى الموجودات ، ثم اذا رآها بالله فهو في مقام « جمع الجمع » ؟ او الاستغراق التام والمحو الكامل ، وهو

مقام اللاوعي ، حيث يفنى السالك في بحر الكل . يقول البسطامي « للخلق احوال ، ولا حال للعارف ـ لانه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره » . « خرجت من الحق الى الحق حتى صاح مني فيّ : يا من انا أنت ! فقد تحققت بمقام الفناء في الله » . « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي ، فصرت اليوم مرآة نفسي ، لانني لست الآن من كنته . وفي قولي « أنا » و « الحق » انكار لتوحيد الحق ؟ لانني عدم محض ـ يتكلم بلساني ، اما انا فقد فنيت »[19] .

وهكذا فان هذه العملية الغريبة الفائقة التي تنقل الصوفي السالك الى بحر اللانهاية والوجود المطلق ، تحتوي على عناصر وتتضمن مراحل أشار اليها الاستاذ نيكلسون ، يمكن اجمالها فيما يلي :[20]

١ ـ التحول في النفس من الناحية الخلقية وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها ، فالصوفية يروون ان فناء الصفات والافعال المذمومة التي هي وليدة الهوى والشهوة ، نتيجة لبقاء الصفات والافعال الحميدة التي تقابلها ؟ « ولانهم يرون ان الصفات المحمودة لا تحصل الا بعد ذهاب الصفات المذمومة ، سموا ذهاب المذمومة بالفناء والمحو ، وحصول المحموده بالأثبات والبقاء »[21] ، يقول السراج : « ومعنى الفناء والبقاء [من الناحية السيكولوجية] في اوائله : فناء الجهل ببقاء العلم ، وفناء المعصية ببقاء الطاعة ، وفناء الغفلة ببقاء الذكر ، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم[22] . ويقول القشيري : « فكذلك اذا واظب (اي الصوفي) على تزكية اعماله ببذل وسعه ، منّ الله عليه بتصفية احواله ، بل بتوفية احواله . فمن ترك مذموم افعاله بلسان الشريعة يقال انه فني عن شهواته . فاذا فني عن شهواته بقي بنيته واخلاصه في عبوديته . ومن زهد في دنياه بقلبه ، يقال فني عن

رغبته : فاذا فني عن رغبته فيها ، بقي بصدق انابته . ومن عالـج اخلاقه فنفي عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس ، يقال فني عن سوء الخلق »[٢٣] .

٢ ـ الفناء عن كل ما يدرك بالحس ، وعن كل ما يخطر بالعقل ، وعن كل فعل وكل شعور ، وذلك بحصر القلب في التأمل في الله : ومعنى حصر القلب في الله : تركيز التأمل في الصفات الالهية .

٣ ـ تعطيل الحياة العقلية الواعية ، ويبلغ الصوفي خلاله الى أرقى درجات الفناء ، عندما يفنى عن فنائه : اي عندما ينقطع شعوره بحال فنـائه وادراكه اياه ، وهنا يقال : ان العبد استولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئاً سواه .

تلك هي العناصر المؤدية في اجتماعها الى الفناء ، اما مراحله التي تضمنتها النصوص التي اوردناها ، فهي :

١ ـ حالة اليقظة ، العادية والطبيعة ، وهي حالة الشعور والوعي التي يتمتع بها الناس جميعاً ، اثناء يقظتهم ، فهي حالة صحو ، عقلية وحسية ، يشعر الصوفي خلالها بنفسه ويميز بين وجوده ووجود الخالق تعالى ، انه حال التفرقة والاثنينية والتنزيه والفصل بين عالم الالوهية وعالم العبودية ، عالم ما سواه ، وما عداه .

٢ ـ حالة عادية ، وغير طبيعية ، وفيها يفقد الصوفي وعيه وادراكه اثناء سورة الوجد والوله والشوق العظيم ، فيغيب عن جميع صفاته واثاره الحسيّه والعقلية ، فيسقط عنده التمييز بين المخلوق والله تعالى ، وهي حالة السكر والغيبوبة واللاوعي والشطحات .

٣ ـ حالة غير عادية وغير طبيعية ، وفيها يرتفع الوجد الصوفي الى ذراه وأعلى درجاته ، مع وعي وقدرة على التمييز بين عالم الحق وعـالم

الخلق ، فيشعر الصوفي ببقائه بعد فنائه ، ولكنه بقاء بالصفات الالهية والاعمال الالهية ، لا بصفاته وأعماله ، فهو يظهر بين الناس بهـــذه الصفات والاعمال ، ولكنه يحتفظ لنفسه بالصلة الشخصية التي تربطه بالحق ، ويشعر انه متحد [اتحاد عيان لا أعيان] مع مخالفته تعالى للحوادث ، ويظهر بين الخلق في صورة الولي ، الانسان الالهي ، ليظهر لهم الحقيقة ويقيم الشرع على وجهه الصحيح ، وهذه الحالة هي : حالة الصحو والحضور •

تلك هي فكرة الفناء في خطوطها العريضة ومضمونها الروحي • ترى ما هي الجوانب السلبية والايجابية فيها ، وما مدى صلتها بالتصور الاسلامي الصحيح ، قرباً وبعداً والحق ، فانا اذا فهمنا « الفناء » بمعنى « التوحيد الشهودي » ، صار بهذا المدلول يشكل لوناً من ألوان التوحيد الروحي التي عرفها الفكر الصوفي في الاسلام ، ومحاولة من الصوفية استبدال « التوحيد التجريدي العقلي » الذي حدد معالمه ومبانيه وأصوله المتكلمون ، بتوحيد من لون آخر هو حصيلة ادراك ذوقي وجداني يكتشفه الصوفي في ذرى مجاهداته الروحية التي تنتهي عادة بالمشاهدة • ذلك ان المتكلمين حرصاً منهم في الحفاظ على الوحدة المطلقة للذات الالهية انتهوا ــ وخصوصاً رجـــال مدرسة الاعتزال ــ الى تجريد الذات الالهية عن الصفات ، لان اثباتها كحقائق موضوعية ، ومعاني زائدة على الذات ، يؤدي في نظرهم الى ادخال الكثرة في صميم الذات الالهيـــة الواحدة المقدسة(٢٤) ، وحملهم نفي الصفـــات الازلية ، بدوره ــ الى القول بخلق القرآن ، فتصوروا الكلمـــة الازلية ، ظاهرة وجودية ، تتكافىء مع جملة الظواهر الكونية ، في انهـــا جميعـــا مخلوقة ، لان القول بأزلية القرآن يفضي الى تعدد القدماء ، وهذا يعارض مبدأ الوحدانية في أساسه • وكذلك انكر المعتزلـــة : امكان رؤية الله في الآخرة ، لما يلزم عن ذلك من تحديد للذات الالهية في نطاق الزمان والمكان والمادة ؟• هكذا انتهت انظارهم الى ألوهية معراة عن كل صفه ، فأحالوا

العبد ـ كما يقول الفخر الرازي ـ الى عبادة « العدم » • ان الصفات في أخص معانيها ، هي مجال الكمالات الالهية ، ومسارح بهائها وانوارها ، ان في عالم الارواح او في عالم المواد • فاذا عطلت عنها الذات المقدسة الجناب ، فماذا يتبقى منها ؟ وما هي صلات الانسان الحقيقية بمثل هذه « الالوهة » المعراة عن كل صفة ؟ ما هي صلاته بها في تأملاته وعبـاداته ، في نسكه وصلواته ، في انسوافه ورغباته ، في محياه ومماته ، ثم كيف تفسر ظواهر الوجود الحادثة ، على وجه الدقة ؟ كيف يتصور صدورها عن « ذات » بريئة مجردة ؟ او اسنادها اليها ؟ تلك هي مأساة الاعتزال في الحقيقة وتلك هي نتائج موقفهم السلبي تجاه مشكلة الصفات[٢٥] • فجاءت محاولة الصوفية سلوكاً يتجاوز هذا التصور الكلامي التجريدي والعقلي المسرف ، وادراكاً للوحدة المطلقة ، لا كذات مجردة بريئة عن كل وصف ، بل في صورة « ذات مقدسة » يهيم الصوفي في جمالها ويعمل من اجل الوصول اليها برغبة عارمة وحب خالص وشوق شديد ، ويرنو للاتحاد بها ، اتحاد عيان ومكاشفة لا اتحاد حلول وأعيان ، فنظرية الفناء ـ بهذا المعنى ـ رد فعل عنيف ـ داخل الأسلام نفسه ـ للموقف الكلامي الذي أحال الالوهية الى صورة مجردة عن كل حيوية • هذا هو الجانب الأيجابي من النظرية ؟ من حيث انها محاولة ترتفع بالايمان من مستوى العقل المجرد ، الى رحاب المجاهدة الروحيـة والتسامي بالارادة الانسانية الى ارادة الله تعـالى ، حيث يتحقق الكمـال للانسان في أسمى صوره ومعانيه • اما من الناحية السلبية ، فان فكرة الفناء، كتصور ذوقي شهودي للوحدة الالهية ـ قد ينتهي ـ وغالباً ما انتهى ـ الى تصورات غالية غريبة عن الاسلام ، بل ومناقضة لمعاقل الشريعة والدين • لقد ادى الفناء باهله ، الى تصورات منحرفة ، يمكن اجمالها فيما يلي :

اولا :ـ

السقوط في دائرة العدمية ، باسـقاط التكاليف وتجاوز الامـور الشرعية ، فزعم بعض من وصل مقام الفناء « ان المحظور على غيرهم من

المحرمات مباح لهم ، اذا بلغوا درجـــة الولايـــة »[٢٥] وآباح آخرون « اطراح الشرائع ، وزعموا : ان الانسان ليس عليه فرض ولا تلزمه عبادة اذا وصل الى معبوده » ، ونأول البعض قوله تعالى « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » ، قائلا : اذا وصلت الى مقام اليقين فقد سقطت عنك العبادة[٢٦] . وتجاوز الحرمات واسقاط التكاليف ، مرده ان الحقيقة الالهية ، لا تظهر لهؤلاء في مقام الشهود في مظهر الارادة الالهية المتجسدة في الوحي وهدي النبوة ، وفي صورة « أمر ونهي » و « شريعة وقانون » يخضع لها العبـــد وتتلاشى ارادته فيها ، بل تتجلى لصاحب المقام ــ كما سبق بيانه ــ في صورة « ذات مقدسة » يهيم بها ، ويعشق جمالها ، ليس الا . والحق ، فانـــه من الصعب ان نتصور ــ كمـا يقـول نيكلسون ــ « كيف يمـكن الصوفي المستغرق في فنائه الى هذا الحد ان يقوم بأداء واجباته الشـــرعية »[٢٧] . وهذه النزعة العدمية التي تصاحب الشهود والمكاشفة ، أمر عرفته الاديان الاخرى ، ايضا . ففي البرهمية ، يقول البرهمي : في اللحظة التي تتجلى او تنبعث المعرفة فيها في نفسي ، حيث اصبح متحداً مع براهما ، لا أكون مكلفا بعمل او فريضة . وعند الغنوصيين عموماً التأمل في الكائن الاعلى يجعل الاعمال الظاهرة سواء لا نتيجة لها ، وهذا هو الاصل في رفض كل الامور الشرعية والنواميس الخلقية حتى الوصـايا العشـر تصبح محتقره ، لان اتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه الى ما فوق الاشـــكال الدينيـــة المحدودة »[٢٨] . وهذا يفسر لنا اختلاف الرواة في وصف حال ابي يزيد البسطامي ، من حيث التزامه بالشرع او تجاوزه لنواميسه تبعاً لاختلاف حاله بين الصحو والسكر ، يقول الجنيد البغدادي : « الحكايات عن ابي يزيـد مختلفة ، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون ، وذلك والله أعلم لاختلاف الاحوال الجارية عليه فيها ، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خص فيها ، فكل يحكي عنه ما ضبطه من قوله ، ويؤدي ما سمع من تفصيل مواطنه[٢٩] .

ثانيا :ـ

ان مقام الفناء حالة تتراوح فيه تصورات السالك بين قطبين متعارضين ، هما التنزيه والتجريد ، من جهة ، والحلول والتشبيه ، من جهة اخرى . فرغم تصريح الصوفية بان الفناء هو حال اتحاد عيان لا اعيان ، فان الأمر غالباً ما يتجاوز حدوده فيسقط صاحبه في دائرة الحلول ودعوى الاتحاد ، فالمقام دقيق يتضمن اكثر من مزلة ، وفي تصوير هذا الامر يقول الامام الغزالي : « ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال [مشاهدة صور الملائكة وارواح الانبياء] الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبّر ان يعبر عنها ، الا اشتمل نفظه على خطأ صريح ، لا يمكنه الاحتراز عنه . وعلى الجملة : ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ »[٣٠] ، ويحذر القشيري والسراج من دعوى الحلول وانكرا ان يكون الفناء بمعنى فناء الذات ومحوها من الوجود ، وحلول الالهية محلها ، واوضحا بانه ينبغي الا يتضمن معنى سوى محو وازالة ما يتعلق بافعال العبد وصفاته ، واخلاقه الذميمة ، وغيبة عن ذات العبد والوجود الخارجي ، ليس الا . يقول العطار محذراً : « لا تكن حلولياً ايها الفضولي ، اذ ليس الرجل المستغرق حلولياً »[٣١] ، ومع كل هذا التحذير والاحتراس فان الاقوال التى صدرت عن البسطامي ، ومن بعد عن الحلاج ، صريحة في دعوى الحلول والاتحاد ، فطالما هاج البعض وصاح شاطحاً : انا الله او انا هو او : انا الحق ، الى غير هذه الاقوال التى مهما ألتمس الصوفية لها من تأويل ؛ صريحة في الكفر ، دالة على الحلول ، تنتهى الى القول بقيام الحادث في القديم تعالى ، وجمع للرب والعبد في مرتبة واحدة ، والغاء للبينونة المطلقة التى اقامها القرآن الكريم بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، وكل ذلك خرق لحدود الله تعالى ، وتجاوز على حرماته ، وهتك لاستار التنزيه .

الهوامش والمراجع

(١) بسطام ، بكسر الباء ، محلة كبيرة ب « قومس » ، في الطرف الجنوبي الشرقي لبحر الخزر ، على الطريق الى نيسابور ، فتحت في عهد عمر بن الخطاب – رض – سنة (١٨) للهجرة ، انظر : ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ٢/١٨٠ ·

(٢) القشيري : الرسالة ، ص : ٨٠ ، انظر ايضا : السلمي : طبقات الصوفية ، ص : ٦٧ ·

(٣) ابو نعيم الاصفهاني : حلية الاولياء ، ١٠/٣٣ [رقم ترجمته : ٤٥٨] ·

(٤) المصدر السابق ، ص : ٣٣–٤٠ ؛ وانظر السلمي : ص : ٧٢–٧٤ ·

(٥) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص : ١٦٢ ، وانظر : فريد الدين العطار، تذكرة الاولياء ، ١/١١٦–١١٩ ، ومقدمة الاستاذ محمد بن تاويت الطنجي لكتاب : شفاء السائل لابن خلدون ، ص : ٥٥ ·

(٦) ابو سعيد الخراز ، واسمه احمد بن عيسى ، من اهل بغداد ، صحب ذا النون المصري وسريا السقطي ، وهو من ائمة الصوفية وجلة مشايخهم ، انظر ترجمته في الحلية ، ١٠/ ٢٤٦ ، طبقات الصوفية للسلمي ، ص : ٢٢٨ ، وانظر : الدكتور قاسم السامرائي : رسائل الخراز ، من مطبوعات « المجمع العلمي العراقي » المجلد الخامس عشر، ١٩٦٧ ؛ ومن الباحثين من ربط الفكرة بذي النون المصري ، يقول السلمي وعنه ينقل ابن الجوزي [تلبيس ابليس ، ص١٦١] : « اول من تكلم في بلدته في ترتيب الاحوال ومقامات اهل الولاية : ذو النون المصري ، فانكر عليه ذلك عبدالله بن عبدالحكم وكان رئيس مصر وكان يذهب مذهب مالك وهجره لذلك علماء مصر لما شاع خبره انه أحدث علما لم يتكلم فيه السلف حتى رموه بالزندقة » · ويؤكد الاستاذ نيكلسون انه [اي ذو النون المصري] لم يستعمل قط كلمة الفناء ، انظر : في التصوف الاسلامي ، ص : ٧٤ ·

(٧) الدكتور ابو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٣ ، ص : ٢٢٥ ·

(٨) كولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، الطبعة الثانية من الترجمة العربية ، ص : ١٦٢ ·

(٩) نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٧٥ ، وانظر كتابه الاخر : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبه ، ص٢٢ ٠

(١٠) انظر : الدكتور قاسم السامرائي : « المعراج في الكتابات الصوفية » بالانكليزية ؛ ص : ٢١٦

(١١) انظر : الدكتور احمد ناجي القيسي ، فريد الدين العطار وكتابه منطق الطير ، ص ٥٣٥-٥٣٦ ٠

(١٢) الكلاباذي : التعرف لمذهب اهل التصوف ، ص : ٩٢ [نشرة آربري ، ١٩٣٣] ٠

(١٣) ابو العلا عفيفي : المصدر السابق ، ص : ٢٢٥ ٠

(١٤) الدكتور عثمان يحيى : « نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي » ٠ ضمن كتاب « الكتاب التذكاري - محي الدين بن عربي ، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، ١٩٦٩ ، ص : ٢٣٥ ٠

(١٥)

(١٦) فريد الدين العطار ، منطق الطير ، البيتان ٣٩٧٤-٣٩٧٥ [نشرة الدكتور احمد ناجي القيسي ، ص٣٤٨] ٠

(١٧) انظر : الدكتور عثمان يحيى ، المصدر نفسه ، ص : ٢٣٥ ٠

(١٨) القشيري : الرسالة ؛ ص : ٣٦-٣٧ ٠

(١٩) فريد الدين العطار ، تذكرة الاولياء ، ص:١٦٠-١٦٨ [عن نيكلسون: في التصوف الاسلامي ، ص : ٢٤] ٠

(٢٠) نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، ص : ١٠١ ٠

(٢١) ابن خلدون : شفاء السائل في تهذيب المسائل ، تحقيق : محمد بن تاويت الطبخي ، اسطنبول ، ١٩٥٧ ؛ ص : ٤٤ ٠

(٢٢) السراج ، ابو نصر : اللمع : ضمن مجموعة كيب ، تحقيق ونشر الاستاذ نيكلسون ٠

(٢٣) القشيري : الرسالة ، ص : ٣٦ ٠

(٢٤) انظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ، الطبعة الاولى ، بغداد ، ١٩٦٧ ، ص : ٢٣١ ٠

(٢٥) الدكتور عثمان يحيى ، المصدر السابق ، ص : ٢٣٠ ٠

(٢٦) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص : ٣٠١ ، الفخر الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص : ٧٤ ؛ ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ٣٥٤ ، وما بعدها ، الغزالي ، الاحياء ، ٣/٣٤٨ ٠

(٢٧) نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، ص : ١٠٢ ٠

(٢٨) كولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص:٣٥٤ ، الهامش:١٠٣٠

(٢٩) الطوسي : اللمع ، ص : ٤٥٩-٤٦٠ ٠

(٣٠) الغزالي : المنقذ من الضلال ، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحليم محمود ؛ ص : ١٢٤ ٠

(٣١) فريد الدين العطار : منطق الطير ، ص : ٣٤٨ [أسرار نامه ، البيت ، ١٤٨٢] ؛ تحقيق الدكتور احمد ناجي القيسي ٠



خيار المجلس في البيع

بقلم : الدكتور عمر عبد العزيز
رئيس قسم الدين - كلية الآداب - جامعة بغداد

الخيار : اسم مصدر اختار ، وهو طلب خير الامرين ،

والأمران اللذان يطلب خيرهما واحسنهما في باب البيع يراد بهما امضاء البيع أو فسخه[1] .

والمجلس : بكسر اللام . موضع الجلوس ، ويقصد به هنا : المكان الذي يجري فيه التبايع[2] ويبدأ من وقت صدور الايجاب ، ويستمر طوال انصراف المتعاقدين الى التعاقد دون بدو اعراض من اى واحد من المتعاقدين عن هذا التعاقد ، وينتهي بمغادرة أحد المتعاقدين ، وتركه المكان الذي حصل فيه العقد .

وخيار المجلس : هو : حق كل من المتعاقدين بعد الايجاب والقبول في امضاء العقد او فسخه الى حين التفرق .

وهو من خيار التروي والتشهي الذي يتعاطاه المتعاقدان بمحض اختيارهما ، ومجرد شهوتهما ولا يتوقف ثبوته على وجود نقص في المبيع كفوات أمر مرغوب فيه[3] .

وقد اختلفت انظار العلماء وتباينت وجهات نظرهم في القول به .

---

(١) مطالب أولى النهي مع غاية المنتهى للسيوطي الرحيباني (٣/٨٣) .
(٢) المرجع السابق .
(٣) مغنى المحتاج للخطيب الشربيني (٢/٤٣) ونهاية المحتاج شرح المنهاج للرملي (٣/٨٥) .

فذهب الشافعية والحنابلة الى القول به[٤] .

فعندهم ان كلا من المتعاقدين بعد صدور الايجاب والقبول له الحق في الرجوع عن العقد او امضائه ما دام المجلس لم ينفض بان لم يتفرق المتعاقدان عن مكانهما .

وذهب الحنفية والمالكية الى انكاره[٥] .

فعندهم ان القبول اذا صدر يتم العقد ويلزم ، ولا يجوز لاى من المتعاقدين الرجوع عن العقد بعد ذلك وان بقيا في مجلسهما ولم يتفرقا .

استدل القائلون بخيار المجلس بالحديث الذي رواه البخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « البيعان بالخيار مالم يتفرقا » .

وجه الاستدلال أن الحديث أثبت الخيار للمتبايعين . وهما متبايعان بعد تمام البيع ، والبيع انما يتم بعد الايجاب والقبول ، فثبت لهما الخيار عند ذلك ، اذ قبل ذلك هما متساومان لا متبايعان[٦] .

ادلة المذهب الثاني :

أستدل المنكرون لخيار المجلس بما يلي :

١ ـ قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود »[٧] وجه الاستدلال ان البيع بعد تمام الايجاب والقبول وقبل التخيير عقد[٨] فيجب الوفاء به بمقتضى الأمر الوارد في الآية (اوفوا) .

٢ ـ قوله تعالى : « لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن

---

(٤) راجع المهذب للشيرازي (١/٢٥٧) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) .

(٥) راجع الهداية مع فتح القدير (٥/٧٨) وتبين الحقائق للزيلعى (٤/٣) والمدونة (١٠/٢٠) .

(٦) انظر المهذب (١/٢٥٧) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) .

(٧) المائدة آية ١

(٨) راجع فتح القدير (٥/٨١) وبداية المجتهد لابن رشد (٢/١٣٩ـ١٤١)

تراض منكم »[٩] وجه الاستدلال ان الله عزوجل اباح الأكل من الاموال اذا كانت هناك تجارة عن تراض ، والتجارة عن تراض ، تصدق بعد الايجاب والقبول ولاتوقف على التخيير ، فيباح للمشترى الاكل قبل التخيير[١٠] ، فيدل هذا على لزوم البيع عند ذلك لانه لو لم يلزم لما ابيح له ذلك وقد ابيح .

٣ ـ قوله تعالى : « واشهدوا اذا تبايعتم »[١١] وجه الاستدلال ان البيع يصدق بعد الايجاب والقبول وقبل الخيار ، وقد أمر الله بالتوثق بالشهادة حتى لا يقع التجاحد له[١٢] .

وقالوا لو ثبت خيار المجلس ، وانتفى لزوم البيع قبله ، لكان ثبوته ابطالا لهذه النصوص[١٣] وابطالها باطل فما يؤدي اليه وهو ثبوت خيار المجلس يكون باطلا ، لأن ما يؤدي الى الباطل يكون باطلا مثله .

٤ ـ قياس البيع على النكاح والخلع والكتابة والرهن . وجه القياس ان كلا من هذه العقود عقد معاوضة ، والبيع مثلها في كونه عقد معاوضة، وهذه العقود تتم بمجرد اللفظ الدال على الرضا ، ولايتوقف على الخيار وليس لخيار المجلس أثر فيها بالاتفاق فكذا البيع يجب ان يتم بلا خيار المجلس[١٤] .

٥ ـ ان البيع تم من جانب البائع والمشترى والمبيع دخل في ملك المشترى فتعلق حقه به كما تعلق حق البائع بالثمن ، والفسخ بعد ذلك لا يكون الا برضا الطرفين وخيار المجلس يعطى لكل من المتبايعين حق فسخ

(٩) النساء ٢٩

(١٠) راجع فتح القدير (٥/٨١)

(١١) البقرة ٢٨٢

(١٢) راجع فتح القدير (٥/٨١ـ٨٢)

(١٣) المرجع السابق

(١٤) المرجع السابق

البيع بدون رضا صاحبه فلا يجوز لما فيه من ابطال حق الآخر[15] .

مناقشة الادلة :

لقد اتسعت دائرة النقاش بين العلماء حول هذه الادلة ، واستفرغ كل من الفريقين وسعه في بيان الايرادات الواردة على ادلة الفريق الآخر ، وتوجيه الاعتراضات عليها ، وكانت النية الحسنة هي التي تقود الجميع الى ذلك ، وان الكل كان يتوخى الوصول الى وجه الصواب ، مندفعين بدافع الحفاظ على الاحكام الشرعية وسلامة استنباطها من ادلتها .

فقد ناقش المنكرون لخيار المجلس دليل المثبتين له وهو حديث « البيعان بالخيار مالم يتفرقا » بما يلي :

اولا : ان الخيار الوارد في الحديث يراد منه خيار القبول[16] وخيار القبول هو : ان احد المتعاقدين اذا اوجب العقد يكون الآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس فيتم العقد بذلك ، وان شاء رد فلا يتم[17] وقالوا ان في الحديث اشارة الى ذلك ذلك ان الحديث ورد فيه لفظ (البيعان) وهذا اللفظ لابد ان يحمل على معناه الحقيقي لكونه اولى بالحمل عليه ، ولا يتأتى المعنى الحقيقي الا اذا اريد من الخيار في الحديث خيار القبول على التفسير الذي مر ذكره . وبيان ذلك :

ان الاحوال المتصورة لاطلاق هذا اللفظ فيها على المتبايعين ثلاث :

الاولى : قبل الايجاب والقبول . والثانية : بعدهما . والثالثة : بعد ايجاب الموجب قبل قبول الآخر .

فبناء على الاولى يكون اطلاق هذا اللفظ على المتبايعين مجازا مرسلا

---

(١٥) راجع العناية على الهداية للبابرتى (٨١/٥) وتبين الحقائق للزيلعي (٣/٤) .

(١٦) انظر العناية مع الهداية (٨١/٥)

(١٧) راجع الهداية مع فتح القدير (٧٨/٥)

باعتبار ما يؤول اليه لأنهما قبل الايجاب والقبول ليسا متبايعين حقيقة بل انهما يؤولان الى ان يكونا متبايعين .

وبناء على الثانية ايضا يكون مجازا باعتبار ما كان عليه ، لانهما بعد الايجاب والقبول ليسا متبايعين حقيقة لأن البيع تم بينهما وانقضى بل كانا متبايعين فيما مضى .

وعلى الثالثة يكون حقيقة ، لأن حقيقة المتبايعين المتشاغلان بأمر البيع ويقصد بالمتشاغلين المتساومان وذلك يصدق عند ايجاب احدهما قبل قبول الآخر .

فبناء على ارادة خيار المجلس من الخيار الوارد في الحديث يكون اطلاق (البيعان) على المتعاقدين مجازا باعتبار ماكن لأن الحال الثانية هي التي تتعين ان تكون مرادة حينئذ .

وبناء على ارادة خيار القبول من الخيار يكون اطلاق اللفظ عليهما حقيقة ، لأن الحال الثالثة هي التي تتعين للارادة .

واذا تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز فان الحمل على المعنى الحقيقي اولى لأنه الاصل في الكلام . فيكون خيار القبول هو المراد في الحديث . وحتى اذا لم يتعين ان يكون هو المراد الا انه يحتمل ان يكون مرادا منه اذ لا مانع من ذلك ، واحتمال الحديث له يجعله مرادا منه . جمعا بين الادلة لأن ما ذكر من الآيات دل على عدم خيار المجلس ، اذ المتبادر منها الى الفهم تمام البيع والعقد والتجارة عن تراض بمجرد الايجاب والقبول دون التوقف على أمر آخر ، والحديث اذا اريد منه خيار المجلس يدل على عدم تمام البيع بمجرد الايجاب والقبول بل يتوقف على أمر آخر كتفرق المتعاقدين عن مكانهما مثلا فيحصل التعارض بين الآيات والحديث ، وحينئذ نقف امام امرين لا يجوز المصير الى اى منهما ، وذا نك اما القول بخيار المجلس وفي هذا ابطال للآيات وعمل بالحديث ، واما القول بعدم خيار المجلس وفي هذا عمل بالآيات وابطال للحديث . وابطال اى من الادلة

المذكورة عن الآيات والحديث لايجوز فلا يجوز مايؤدي الى ذلك وهو ارادة خيار المجلس من الحديث ، واما اذا اريد خيار القبول فان هذا التعارض بين الادلة يندفع ويجمع بينها ، ويعمل بكل منهما ، واعمال الادلة اولى من ابطال بعضها والعمل بالبعض الآخر كما هو مقرر في الاصول فوجب المصير اليه .

وعلى هذا يكون المراد بالتفرق الوارد في الحديث التفرق بالاقوال. ويؤيد هذا المعنى أمران :

الاول : وروده بهذا المعنى في آيات كثيرة منها : قوله تعالى : « وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته»[١٨] فان المراد من التفرق التفرق بالاقوال لان الرجل اذا طلق زوجته على مال تحصل الفرقة بقبولها[١٩] ومنها : قولـــه تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا »[٢٠] وقوله سبحانه : « ان الذين فارقوا دينهم »[٢١] في قراءة . والتفرق في الآيتين الكريمتين بالاقوال لانه فيهما بكلمة الاعتقاد والنحلة لا بالابدان لانها مجتمعة[٢٢] .

الثاني : ان التفرق فرع الاجتماع فلابد ان يترتب عليه اذ لا يتصور بدونه وفي البيع يوجد اجتماعان اجتماع البائع والمشترى ببدنهما ، واجتماعهما باقوالهما وهي الايجاب والقبول ، فلابد ان يترتب التفرق على واحد من هذين الاجتماعين ، وينبغي ان يكون الاجتماع الذي يترتب عليه سببا للبيع ، ويجب البيع به ، ولاشك ان الاجتماع الاول لا يجب به البيع ولا يكون سببا له ، لأنه لو كان سببا لما تخلف عنه المسـبب وهو البيع بل وجد بمجرد وجوده كما هو الشأن في الاسباب مع مسبباتها وليس الأمر كذلك لجواز ان يجتمع البائع والمشتري ببدنهما ولا يحصل البيع بينهما مع عدم وجود اى مانع من حصوله ، ولما

---

(١٨) النساء ١٣٠

(١٩) راجع تبيين الحقائق للزيلعي (٤/٣)

(٢٠) آل عمران ١٠٥

(٢١) الانعام ١٥٦

(٢٢) انظر الروض النضير للسياغي (٣/٥١٤)

لم يكن سببا للبيع لا يترتب التفرق في البيع عليه • فلا يكون المراد التفرق بالابدان واما الاجتماع الثاني فهو سبب للبيع لأن سببه اللفظان اللذان يقعان فيه ، وهما الايجاب والقبول ، ولكونه هو السبب له فان التفرق ينبغي ان يترتب عليه فيه فيكون المراد التفرق بالاقوال[٢٣] •

ثانيا : ان مالكاً رحمه الله أحد رواة هذا الحديث ولم ير خيار المجلس بعد تمام العقد ، فيدل ذلك على انه رأى تأويل الحديث بما ينسجم مع ما ذهب اليه من عدم القول بخيار المجلس ، ويتفق معه ، لانه لايخالف حديثا صح عنده[٢٤] وقال مالك في هذا الحديث : « ليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه »[٢٥] •

ثالثا : ان الحديث منسوخ لقوله صلى الله عليه وسلم : « المسلمون على شروطهم » وخيار المجلس يؤدي الى عدم التزام المسلم بشرطه وهو عقد البيع اذ يبيح له رفضه وعدم الوفاء به بعد تمامه •

ولقوله صلى الله عليه وسلم : « اذا اختلف البيعان استحلف البائع» اذ مع ثبوت خيار المجلس لا داعي الى يمين البائع عند الاختلاف ، ولا يكلف باليمين لأن له الحق في ان يقبل البيع او يفسخه بمقتضى خيار المجلس[٢٦] •

رابعا : جاء في بعض الروايات للحديث « ولا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقبله » وهذه الزيادة تدل على عدم ثبوت خيار المجلس لأن الحاجة الى الاستقالة انما تتحقق اذا كان العقد تاما لازما ، فلو لم يكن العقد لازما لما احتاج الى الاستقالة وهي طلب الاقالة ، ولا طلب الفرار منها[٢٧] • فخوف احد المتعاقدين من ان يطلب منه الآخر الاقالة يدل

---

(٢٣) المرجع السابق (ص/٥١٥)
(٢٤) راجع الروض النضير (٣/٥١٥)
(٢٥) انظر المدونة (١٠/٢٠)
(٢٦) المرجع السابق
(٢٧) راجع الروض النضير (٣/٥١٦)

على لزوم العقد ، وهذا الخوف يكون قبل التفرق كما دلت على ذلك هذه الزيادة ، فدلت على ان العقد لازم قبل التفرق ، واذا لزم البيع لا يبقى خيار المجلس ، فدلت على نفي خيار المجلس قبل التفرق •

وناقش المثبتون لخيار المجلس ادلة المنكرين له بما يلي :

اولا : ان قوله تعالى : « اوفوا بالعقود » اوجب الوفاء بالعقد ويقصد بـه التام الملزم ، والعقد الملزم يعرف شرعا ، لان الشارع ما دام هو الذى شرع العقد وسنه فانه ايضا هو الذي يعرفنا متى يتم ويكون ملزما وقد اعتبر الشرع في كونه ملزما اختيار الرضا بعد الايجاب والقبول ومد وقت هذا الاختيار الى تفرق المتبايعين ، كما دلت على ذلك الاحاديث الصحيحة ، وبهذا لا يكون اعتبار خيار المجلس متنافيا مع هذا النص حتى يؤدي الى ابطاله •

وكذلك الأمر بالنسبة لقوله تعالى « الا ان تكون تجارة عن تراض » لأن تمام التجارة عند التراضي يعرف شرعا ، وقد اعتبر الشرع كونها تامة بالاختيار بعد الايجـاب والقبول فهي اذاً لا تتم الا به شرعا • والمشترى انما يباح له الاكـل من المبيع بعد الاختيار لأن الاختيار معتبر في التجارة عن تراض •

وبما ذكرنـا بالنسبة للآيتين الكريمتين يخـرج الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى : « واشهدوا اذا تبايعتم »(٢٨) •

ثانيا : لا يصح قياس البيـع على النكاح لأن البيع معاوضـة محضة ، بينما المعاوضة في النكاح غير محضة كما ان اسم البيع لا يتناول النـكاح والخيار ورد في البيع ، وكذلك الأمر للعقود الأخرى التي قاسـوا البيع عليها فان اسم البيع لا يتناول شيئاً منها(٢٩) •

---

(٢٨) انظر فتح القدير (٥/٨١)

(٢٩) راجع نهاية المحتاج (٣/٨٨) ومغنى المحتاج للشربيني (٢/٤٤)

ثالثا : ان الشارع الذي شرع البيع هو الذي يقرر متى يتعلق حق المتبايعين بالمبيع والثمن تعلقا لا يقبل الفسخ الا برضاهما ، وبشرعه خيار المجلس يتبين ان هذا الحق بعد الايجاب والقبول لم يتعلق بعد بل توقف على الاختيار ، فلا يكون خيار المجلس مبطلا لهذا الحق لأن ابطال الحق فرع لتقرره ، وما دام لم يتقرر بعد لا يتصور الابطال .

موقفنا من خيار المجلس :

بعد ان عرضنا لخيار المجلس ، وسقنا حوله آراء اسلافنا الابرار وأئمتنا الاخيار ، وذكرنا دليل الذين يرونه ويقولون به ، وأدلة الذين ينكرونه وينأون عن القول به . نرى لزاما علينا ان نقرر أن مع كل رأي من آراء علمائنا دوافعه النبيلة التي يندفع بها ، ومع كل اتجاه من اتجاهات فقهائنا غاياته السامية التي ينساق اليها ، ومع كل دليل من ادلتهم قوته التي ينهض بها حجة لاثبات ماسيق له من الحكم الشرعي ، وان تفاوتت درجة تلك القوة تفاوتا يميل الى الميل الى الرأي الثابت بتلك الادلة أو الى الميل عنه ، ولا يضير ذلك ان يكون جميع الأطراف المتنازعة حول هذا الموضوع يهدفون الى غاية سامية تحقق ما ترمى اليه الشريعة من صالح المجتمع ، واحكام ما سنته من العقود .

فاذا كان المنكرون لخيار المجلس يتغيون اكساء العقد ثوب القوة في الزامه وابعاده من الزعزعة وانهيار قوته الملزمة ليكون عقداً كما ينبغي ان يكون قويا في الزامه ، محكما في انشائه ، متينا في ابرامه .

فان المثبتين لهذا الخيار يقصدون الرفق بالعاقدين ، باتاحة الفرصة لهما للتروى والتفكير ، والتأكد من حاجتهما الى هذا العقد ، كي لا ينتزع الرضا منهما انتزاعا وانما يعطيانه نحلة وعطية ، وبهذا يكون الرضا اتم لا يدع مجالا للتشكيك فيه ، ولا سبيلا الى نفيه وانكاره ، فيكون العقد أحكم والزم . ولبيان رجحان الرأى الذي يظهر لنا انه الخليق بالاطمئنان اليه ، وترتاح النفس الى الأخذ به ، لابد لنا من الرجوع الى تلك الجملة من

الاعتراضات التي وجهت الى الادلة آنفة الذكر لنرى مدى اهتزازها بها • أو صمودها امامها • فبالنسبة للاعتراضات التي وجهها المنكرون لخيار المجلس الى دليل المثبتين له ، وهو حديث « المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا » فان الخطب في دفع صولتها يسير اما الاعتراض الاول : القائم على ان ارادة خيار المجلس من الخيار الوارد في الحديث يؤدي الى ان يكون لفظ « البيعان » مجازا باعتبار ما كان • فانه يمكن دفعه بانه اذا كانت حقيقة المتبايعين المتشاغلين بالبيع فان هذه الحقيقة متحققة ما دام المتبايعان في المجلس لأن هذا التشاغل ينتهي بتمام العقد ، وقد اعتبر الشرع تمامه بتفرق المتبايعين عن مكانهما كما دلت على ذلك الاحاديث الصحيحة فما لم يتفرقا فهما متشاغلان بالبيع فيكون اطلاق اللفظ عليهما على سبيل الحقيقة لا المجاز • وبهذا لا يكون خيار المجلس مؤديا الى المجاز في لفظ (البيعان) كما يقول المنكرون لخيار المجلس •

ثم ان اللجوء الى حمل الخيار على خيار القبول بدل ان يكون منجاة من المجاز في لفظ (البيعان) فانه يؤدي الى سلسلة من المجازات لا مناص منها •

المجاز الاول : ان اطلاق هذا اللفظ يكون من باب اطلاق الكل على الجزء ، لأن الثابت بعد ايجاب احدهما وقبل قبول الآخر بائع واحد وهو الذي اوجب العقد ، واللفظ مثنى واطلاق المثنى على واحد مجاز مرسل لأنه جزء معناه •

واذا تسنى للمنكرين لخيار المجلس ان يجيبوا عن هذا بـ « ان هذا من المواضع التي تصدق الحقيقة فيها بجزء من معنى اللفظ كالمخبر لا حقيقة له الا حال التكلم بالخبر والخبر لا يقوم به دفعة لتصدق حقيقته حال قيام المعنى بل على التعاقب في اجزائه فبالضرورة يصدق مخبراً حال النطق ببعض حروف الخبر والا لا يتحقق له حقيقة »[30] فاذا تسنى لهم ذلك

---

(٣٠) راجع فتح القدير (٥/٨١)

فانه يدفع بأن ما كان تدريجي الوجود وهو : الذي لا يمكن ان يدخل في الوجود دفعة واحدة بجميع اجزائه كالكلام فانه لا يدخل في الوجـــود الا متدرجا لأنه مركب من حروف ولا يمكن النطق بحرفين منها دفعـــة واحدة ، بل عند التطق بحرف لا ينطق بالحرف الآخر وعند النطق بالآخر يكون النطق بالاول قد فات وهكذا . فان الحكم في مثله أنه لما استحال وجوده جملة عقلا اعتبر وجوده عرفا والعرف انما يحكم بوجوده عنـــد حصول آخر جزء من اجزائه ، ويعد ذلك حصولا له في اللغة وفي الشريعـة حقيقة . فاذا اعتبروا عقد البيع تدريجي الوجود فان القول بصدق حقيقته بجزء من معنى اللفظ يتنافى مع ما قرره الاصوليون من الحكم بحصـــول المركبات عند حصول آخر جزء من اجزائه[٣١] .

المجاز الثاني : بناء على قول المنكرين ان اطلاق (البيعان) على المتعاقدين بعد الايجاب والقبول يكون مجازا باعتبار ما كان ، يكون اطلاق البائـــع على الموجب بعد انتهائه من الايجاب مجازا ايضا باعتبار ما كان لأنه يكون بائعا بسبب ايجابه وهو بعد الايجاب يكون ايجابه مضى وانقضى فاطـلاق البائع عليه حينئذ يكون مجازا ، فيقعون بذلك في المجاز الذي ارادوا النأى عنه ، فما لزم المثبتين من المجاز بناء على حملهم الخيار على خيار المجلس ، يلزم المنكرين ايضا بناء على حملهم الخيار على خيار القبول وليس أحـد المجازين اولى من الآخر فارتضاء احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجـح .

المجاز الثالث : ان اطلاق البائع على الطرف الآخر الذي يصدر منـــه القبول يكون مجازا باعتبار ما يكون ، لأنه بناء على الحمل على خيار القبول يطلق البائع عليه قبل صدور القبول منه ، واذا كان قبوله للعقد هو السبب ليكون بائعا يكون اطلاق البائع عليه قبل ذلك مجازا مرسلا باعتبار ما يكون .

---

(٣١) راجع العقد المنظوم للقرافي (ص/١١٨ـ١٩٩) مخطوطة دار الـكتب المصرية نسخة مصدرة والمحصول للرازي(ص/١٤٥ـ١٤٩) والاسنوي على المنهاج (٢/١٠٧ـ١١١) .

واما تبرير الحمل على خيار القبول بأن فيه جمعا بين الادلة • فانـــه في حيز المنع ، لأن ارتضاء التأويل سبيلا الى الجمع بين الادلة انما يصار اليه عند التعارض بينها بأن يدل البعض منها على خلاف ما يدل عليه البعض الآخر ، ولا تعارض بين الآيات والحديث ، بل الانســـجام بينهما متأت ، والانساق تام ، والحاجة الى الجمع والتوفيق منتفية ، لأن الآيات دلت على الوفاء بالعقد ، واباحة الاكل من الاموال عن طريق التجارة عن تراض ، والحديث بين متى يتم العقد حتى يجب الوفاء به ، ومتى تتم التجارة عـن تراض حتى يباح الاكل عن طريقها كما ذكرنا آنفا ، فيكون الحديث مبينا للآيات لا دالا على خلاف ما أتت به من الحكم •

واما حمل التفرق الوارد في الحديث على التفرق بالاقوال نظراً الى استعماله بهذا المعنى في بعض الآيات الكريمة ، فلو سلم أنه استعمل في الآيات حقيقة لا مجازا ، فانه لا يسلم ان هذا الاستعمال يستلزم تعين هذا المعنى ليكون مراداً في الحديث ، والا لاستلزم ذلك ان يكون استعمال اى لفظ بمعنى في نص من النصوص مستلزما لاستعماله بهـــذا المعنى في جميـــع النصوص ، وهذا مما يتعذر القول به ، لأنه من المسلمات في اللغة ان كثيرا من الالفاظ تستعمل في عدة معان ويحتاج في تعيين المراد الى دليل يعينه ، فلو كان الأمر كما ذكرنا لكان استعماله بمعنى في موضع دليلا على تعين هذا المعنى في جميع المواضع لا دليل آخر ، وكان هذا يكفينا مؤنة البحث عن دليل يرجح أحد المعنيين او المعاني على الآخر ، ويغني العلماء عن الخلاف في المراد من القرء أهو الحيض او الطهر ؟ والمراد من النكاح أهو الوطؤ أم العقد ؟ وغيرهما من الالفاظ التى استعملت في أكثر من معنى •

أضف الى ذلك ان حمل التفرق في الحديث على التفرق بالأقوال يؤدي الى مجاز عقلي وهو : نسبة الشيء الى غير ما حقه ان ينسب اليه • ذلك ان الفعل (يتفرق) اسند الى المتبايعين ، واذا كان المراد تفرق الاقوال كان حق الفعل ان يسند الى اقوالهما لا اليهما ، فالمتبايعان ير ماحق الفعل ان يســند

اليه ، وهذا يتنافى مع ما درج عليه المنكرون لخيار المجلس من النأى عن المجاز والسير حثيثا نحو الحقيقة في الحديث ما وجدوا الى ذلك سبيلا .

واما كون التفرق مترتبا على الاجتماع فهذا مسلم ولكن تقييد الاجتماع بأن يكون سببا للبيع فهو تقييد لم يظهر لنا دليله ، كما لم يظهر لنا مانع من ترتبه على اجتماع المتبايعين بابدانهما ، بل الظاهر ترتبه عليه كما هو المتبادر الى الاذهان من ذكر التفرق .

واما الاعتراض الثاني : القائم على ان الامام مالكا رحمه الله من رواة هذا الحديث ولم يعمل به . فانه يدفع بأن عمل الراوى خلاف ما يرويه لا يكون قادحا في الحديث اذ ربما صح الحديث عنده ولكنه خالفه لمعارض راجح في نظره ، وهذا لا يكون ملزما لغيره ، ولم ينفرد الامام مالك برواية الحديث بل روى من طريق غيره ، فاذا تعذر من جهته لم يتعذر من جهة غيره ، واذا ثبت عدالة الرواة وجب العمل به(٣٢) . ثم ان الحديث حجة على كافة الأمة والراوى واحد منها ، فهو محجوج به كغيره ، وعدم التزامه بمقتضى ما يرويه ، وعمله بخلافه قد يكون لتأويل فلا يقدح في الحديث ولا يوجب رده(٣٣) .

واما القول بأنه ليس للتفرق حد معلوم فيجاب عنه بأن العرف يحدده، ويرجع فيه وفي نظائره الى عادة الناس وحال المكان الذي اجتمع فيه المتبايعان(٣٤) واما القول بأن اهل المدينة لم يعملوا بخيار المجلس ، فيجاب عنه بأن اهل المدينة جزء من الامة لا كلها فلا يكون عملهم حجة على سائر الامة(٣٥) .

واما الاعتراض الثالث : القائم على ان الحديث منسوخ بحديث

---

(٣٢) انظر الروض النضير (٣/٥١٧)

(٣٣) راجع : اصول الاحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي للدكتور حمد الكبيسي (ص/٦٥)

(٣٤) راجع الروض النضير (٣/٥١٨)

(٣٥) انظر اصول الاحكام للدكتور حمد الكبيسي (ص/٦٥)

« المسلمون على شروطهم » وحديث « اذا اختلف البيعان استحلف البائع » فانه يدفع : بأن دعوى النسخ انما تتأتى اذا وجد تعارض بين حديث الخيار والحديثين الآخرين ، ولا وجود لهذا التعارض لأن المراد بالشـــرط في الحديث الاول والبيع في الحديث الآخر هو العقد التام اللازم الذي انقطعت خياراته التي منها خيار المجلس •

واما لاعتراض الرابع : القائم على ان ما ورد في بعض روايات الحديث من زيادة « ولا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقيله » يدل على عدم ثبوت خيار المجلس • فانه يدفع : بأن الاستدلال بهذه الزيادة على ثبوت خيـار المجلس أدنى الى الفهم واحق بالتسليم من الاستدلال بها على عدم ثبوت هذا الخيار • ذلك : أن المراد من لفظ (الاستقالة) فسخ البيع بحكم خيار المجلس ، غاية ما في الامر استعمال هذا اللفظ مجازا ، وهو تجوز ســائغ لا يأباه الحديث ، ولا يضيق به اسلوبه ، ولا ضير في المصير اليه ما دام هناك دليل يدل عليه ويزكي هذا التجوز ، ويدل عليه أمران :

الاول : تعليق الاستقالة على التفرق وانها ترتفع بالتفرق وتصح قبله ، فاذا حملت الاستقالة على خيار الفسخ وتجوز بها عنه صح هذا التعليق لأن الخيار يرتفع بالتفرق ، ويوجد قبله ، اما اذا حملت على معناها الحقيقي فان هذا التعليق لا يصح لعدم توقفها على التفرق ، وعــــدم ارتفاعها به ، ولا اختصاص لها بالمجلس اطلاقا •

الثاني : المنع من التفرق لأنه يبطل الاستقالة على صاحبها • فينبغي ان تحمل الاستقالة على معنى يكون التفرق مبطلا له كي يكون المنع من التفرق مناسبا ، وهذا يقتضينا ان نحملها على خيار الفسخ لأن التفرق مبطل له فيناسب المنع من التفرق المبطل للخيار على صاحبه •

اما اذا حملت على الاقالة الحقيقية فالمنع من التفرق لا يكون مناسبا لأن التفرق لا يبطلها ، ومعلوم انه لا يحرم على أحد المتبايعين ان يفارق الآخر خوف الاقالة الحقيقية(٣٦) •

هذا • وبدفع هذه الاعتراضات التي صوبت نحو الاستدلال بحديث خيار المجلس ينهض الحديث حجة تعلن ثبوت هذا الخيـــار بكل جلاء ووضوح وبالنسبة للاجابات عن ادلة المنكرين لخيار المجلس • فان المتأمل اذا اعطى تلك الاجابات حقها من التأمل لم يستشعر حرجا من التسليم بها• وبهذا يظهر لنا ان حجة المثبتين لخيار المجلس هي الراجحة • ويؤيد هذا الرجحان بالاضافة الى ما ذكرنا أمور :

الاول : ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما • انه كان اذا بايع رجـــلا فأراد ان يتم بيعته قام يمشي هنيهة فرجع اليه • وبفعل ابن عمر وهو راوي الحديث يعتضد ما ذكرنا من معنى التفرق • لأنه فسر الحديث بفعله وهو راويه فيكون اعلم بمعناه •

الثاني : ان حمل التفرق في الحديث على التفرق بالاقوال الغاء لفائدة الحديث لأن الخيار بعد الايجاب وقبل القبول ثابت لـكل من المتبايعـين اذ لا عقد بينهما ، فالاخبار بثبوته لهما يكون خاليـــا عن الفائـدة على هذا التقدير •

الثالث : ادلة صريحة في ان لكل واحد من المتبايعين الخيار في مجلس العقد مالم يتفرقا عنه بابدانهما ، نكتفي منها بما يلي :

اولا : ما اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا ، وكان جميعا ، أو يخير احدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع • وان تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع » فقوله « مالم يتفرقا وكان جميعا » يدل على ان التفرق عن المجلس بعد الاجتماع فيه • وقوله « او يخير احدهما صاحبه » اي يخيره قبل التفرق عن المجلس بأن يقول له : « اختر »[٣٧] •

ثانيا : ما اخرجه البيهقي بسنده الى سليمان بن موسى عن نافع عن ابن عمر

---

(٣٦) راجع الروض النضير للسباغي (٣/٥١٨)

وعن عطاء بن ابي رباح عن ابن عباس انهما كانا يقولان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من اشترى بيعا فوجب له فهو بالخيار مالـم يفارقه صاحبه ، ان شاء أخذه ، فان فارقه فلا خيار له انبتت الحديث الخيار للمتبايعين بعد وجوب البيع كما تدل على ذلك فاء التعقيب فيكون الخيار عقب وجوب البيع • ويقصد بوجوبه تمامه وانبرامه ، والحديث ظاهر في خيار المجلس » •

ثالثا : ما اخرجه البيهقي من حديث عمرو بن شعيب قال : سمعت شعيبا يقول : سمعت عبدالله بن عمرو يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ايما رجل ابتاع من رجل بيعة ، فان كل واحد منهما بالخيار حتى يتفرقا عن مكانهما الا ان تكون صفقة خيار ، فلا يحـل لأحد ان يفارق صاحبه مخافة ان يقيله » فقوله « عن مكانهما » صريح في ان المراد من التفرق التفرق بالأبدان •

وبملاحظة هذه الادلة ملاحظة فاقهة ، واعطائها حقها من التأمل وامعان النظر يتبين لنا ان المثبتين لخيار المجلس لا يعوزهم سند ، ولا تنقصهم حجة واذا جاز لنا ان تختار ايا من هذين الرأيين فاننا لا نستشعر حرجا من الميل الى رأى المثبتين ، وارتضاء السير في طريقهم ، وهم يمنحون المتبايعين مزيدا من الفرصة للتروى والتفكير •

ولا نريد ان نتجاوز هذا الموطن دون ان نقف مـع المنكرين لخيـار المجلس وقفـات :

الوقفة الاولى : حيال قولهم : ان في خيار المجلس ابطال الحق بدون رضا صاحبه ، فان هذا القول يلزمه عدم القول بخيار القبول لان ما يتصور ان يكون ابطال الحق في خيار المجلس يوجد ايضا في خيـار القبول لان من قضيته الحق للموجب ان يرجع عن ايجابه ما دام القبول لم يصـدر من

---

(٣٧) الروض النضير (٣/٥١٦)
(٣٨) راجع الهداية مع فتح القدير (٥/٧٨)

الآخر • وبعد أن اوجب البائع البيع اصبح للمشترى حق تملك المبيع بأن يقول قبلت ويملك ، فاذا رجع البائع عن ايجابه يبطل حق المشترى في ذلك ، فكان في خيار القبول ابطال للحق ، واذا امكن القول بأن في خيار القبول ابطالا لحق التملك وليس لحقيقة الملك ، فانه يمكن القول بأن في خيار المجلس ايضا ابطالا لحق التملك وليس لحقيقة الملك ، لأن الشرع ما دام علق لزوم البيع وتمامه الذي يتم به الملك على التفرق فان الذي يحصل للمشترى قبل ذلك هو حق التملك بأن يتفرق عن المجلس ويملك ، اما حقيقة الملك فلا تحصل له الا بعد التفرق فما يغتفر في خيار القبول من ابطال الحق ينبغي ان يغتفر في خيار المجلس ايضا •

الوقفة الثانية : حيال القول بأن خيار المجلس يجعل مصير العقد غير محدد ووقت انبرامه غير منضبط ، فيخل باستقرار التعامل[٣٩] • وهذا القول فيه من الحرص على انضباط العقد ، والخوف على التعامل من عدم الاستقرار مالا يخفى • غير انا اذا عرفنا ان في مثل هذا يرجع الى عرف الناس وعادتهم في اعتبار التفرق ، وانفضاض المجلس ، فان هذا الخوف يتلاشى ، وأن ذلك الحرص لا يمس بسوء • وقد بين الفقهاء كيفية تحديد العرف واعتبار مكان العقد للتفرق الذي يلزم به العقد وينبرم ، وانـا نؤثر ان ننقل ما قاله الخطابي في هذا الصدد كما ينقل عنه صاحب الروض النضير يقول الخطابي : « فاذا كانا (اى المتبايعان) في بيت فان التفرق انما يقع بخروج احدهما منه ، وان كانا في دار واسعة فانتقل احدهما من مجلسه الى بيت أو نحوه فانه قد فارق صاحبه ، وان كانا في سوق او على حانوت فهو بأن يولى عن صاحبه، ويخطو خطوات ونحوها »[٤٠] •

ثم ان التفرق ليس بدعا في تحديد العرف له بل هناك نظائر له تحتاج

---

(٣٩) وهذا معنى قول الامام مالك رحمه الله : « ليس لهذا حد يعلم » واليه ذهب المرحوم الاستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهورى • راجع مصادر الحق في الفقه الاسلامي للدكتور السنهورى (٢/٣٨)

(٤٠) انظر الروض النضير للسباغى (٣/٥١٨)

في تحديدها الى العرف كالتقابض فان العرف هو الذي يحدده حسب طبيعة الاشياء فقد يكون بأن يجعل الشيء في يد المشترى ، وقد يكون بالتخلية بينه وبين المبيع واشياء أخرى كثيرة تتحدد بالعرف ، يرد بها الشرع وتبينه العادة، والمنكرون لخيار المجلس لا ينكرون العرف ، بل يقولون به اكثر من غيرهم اضف الى ذلك ان خيار المجلس او افقد العقد انضباطه باعتبار عدم انضباط وقت انفضاض المجلس الذي يؤدي بدوره الى عدم انضباط وقت لزوم العقد والثبات فيه فان خيار القبول ايضا يؤدي الى ذلك لأن العقد ما دام لايتم الا بالقبول والمشترى له الحق في القبول او الرفض الى انفضاض المجلس فاننا لا نعلم متى يقبل البيع حتى يكون لازما منبرما .

الوقفة الثالثة : حيال القول بأن خيار المجلس يضعف قوة العقد ، ويزعزع الزامه ، ويهدر حرمته [41] فان هذا القول رغم مافيه من الحرص على العقد والحفاظ على قوته . وابعاده من زعزعة الزامه ، وصيانته من اهدار حرمته ، غير ان الذي يظهر لنا ان العقد تلتمس له القوة بعد تمامه ، ويحافظ على الزامه بعد لزومه ، وتصان حرمته بعد ابرامه ، وما دام الشرع علق تمام العقد وابرامه على التفرق فان طلب القوة والالزام له قبل ذلك يكون طلبا للشيء قبل أوانه ، وما دام مدار بحثنا هو العقد الشرعي فان الشرع اعتبر لزوم العقد بذلك ، كما دل على ذلك الاحاديث الصحيحة ، وبعد ابرامه كما اراد الشارع ، فان عناصر القوة والالزام تتوفر له ، والاحترام يجب له ، وبهذا لايكون الخيار ماسا للعقد بسوء ولا يصيبه بمحذور .

ثم ان التراضي معتبر في تمام العقود ، واعتبر الايجاب والقبول دليلا عليه ، وخيار المجلس يقويه ، لأنه اذ انتهى المجلس وتفرق المتعاقدان دون فسخ للعقد فان هذا يدل على منتهى الرضا ، حيث اتيحت للعاقدين فرصة اكبر للتروى والتفكير .

---

(٤١) هذا ما يراه الاستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهورى رحمه الله : انظر مصادر الحق في الفقه الاسلامي (٢/٣٨)

الوقفة الرابعة : حيال تأويل حديث الخيار بأن القصد منه تحديد الوقت الذي ينقطع فيه كل من خيار الرجوع وخيار القبول ، وانه وقت تفرق المتعاقدين بالابدان لا بالاقوال[٤٢] فان هذا التأويل كان من الممكن التسليم به لولا الاحاديث التي ذكرنا قسما منها ، والتي نصت على ان الرسول صلى الله عليه وسلم اثبت الخيار بعد وجوب البيع وتمامه ، اما مع ورود تلك الاحاديث فانه من الصعب التسليم بهذا التأويل ، لأن وجوب البيع الذي ورد في تلك الاحاديث لا يتأتى الا بعد تمام الايجاب والقبول ، اما بعد الايجاب وقبل القبول فلا يتحقق وجوب البيع الذى اثبت الرسول عليه الصلوات والسلام الخيار بعده .

ثم ان هذا التأويل لا يتمشى مع ما جاء في بعض روايات الحديث من عبارة « او يقول احدهما لصاحبه اختر » لأن المتبادر الى الاذهان من (اختر) هو : اختر امضاء البيع او فسخه وذلك بعد تمامه ولزومه والتبادر علامة الحقيقية ، ولهذا جنح اصحاب هذا التأويل الى تأويل هذه العبارة ايضا ، وذهبوا في تأويلها الى ان الموجب بعد صدور الايجاب منه له ان يستعجل البت ويقول لصاحبه : اختر قبول الايجاب او رفضه ، وعند ذلك يمتنع على الموجب ان يرجع عن الايجاب ويتعين على الآخر ان يجيب فوراً بالقبول بالقبول او الرفض[٤٣] .

وهذا التأويل كسابقه مما يصعب التسليم به ، لأنه ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم ما يدل على ان كلمة (اختر) كانت تستعمل بعد وجوب البيع وتمامه .

منه : ما أخرجه البيهقي بسنده الى ابن عباس (رضي الله عنهما) ان النبي صلى

---

(٤٢) ذهب الى هذا التأويل الطحاوي رحمه الله ، ومال اليه الدكتور السنهوري ، راجع مختصر الطحاوي (ص/٧٤-٧٥) ومصادر الحق (٢/٣٩)

(٤٣) وذهب الى هذا التأويل صاحب فتح القدير ، وأيده الدكتور السنهوري . راجع فتح القدير (٥/٧٨-٨٢) ومصادر الحق (٢/٣٩-٤٠) هامش .

الله عليه وسلم بايع رجلا فلما بايعه قال اختر ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هكذا البيع » فقوله : فلما بايعه قال اختر » يدل على ان طلب الاختيار حصل بعد الايجاب والقبول ، وقد دل قوله (ص) : « هكذا البيع » على جواز ذلك لأنه استحسان منه لقول الرجل والاستحسان من الرسول (ص) تقرير وهو دليل الجواز •

ومنه : ما اخرجه البيهقي بسنده الى جابر رضى الله عنه انه قال اشترى النبي صلى الله عليه وسلم من أعرابي حمل خبط فلما وجب قال له صلى الله عليه وسلم اختر فقال له الاعرابى ان رأيت كاليوم قط بيعا خيرا وأفقه ممن انت قال من قريش » فقوله « فلما وجب » صريح في المقصود •

ومنه : ما اخرجه البيهقى بسنده الى عبدالله بن طاووس عن ابيه ، قال : خير رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا بعد البيع فقال الرجل : عمرك الله من انت ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : امرؤ من قريش ، قال: فكان ابي يحلف ما الخيار الا بعد البيع » فقوله : بعد البيع والحلف ما الخيار الا بعد البيع ظاهر في المراد[٤٤] •

فهذه الجملة من الروايات من فعله عليه الصلوة والسلام التى دلت على ان التخيير يكون بعد وجوب البيع بتمام الايجاب والقبول تحيد بمطيل النظر فيها عن الميل الى هذا التأويل لكلمة (اختر) وتحدوه الى الجنوح الى ابقائها على ما تبادر الى الاذهان منها في تلك الروايات ، من حصولها بعد الايجاب والقبول •

انقطاع خيار المجلس :

ينقطع خيار المجلس ، ويلزم البيع ، ويصبح العقد باتاً لا رجوع فيه

---

(٤٤) راجع الروض النضير (٣/٥١٦ـ٥١٧)
(٤٥) راجع المهذب (١/٢٥٧) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) ومغنى المحتاج (٢/٤٥) ونهاية المحتاج (٣/٨٩)

بأحد الامور الآتية :

١ ـ التفرق بالأبدان • اذ به ينفض المجلس ، فينقطع الخيار المتعلق به ، وقد جاءت الاحاديث صريحة في ذلك • ويتحقق ذلك بأن يتفرق المتعاقدان بابدانهما بحيث اذا كلم احدهما الآخر على العادة لم يسمع كلامه • ويرجع في تحديده الى عرف الناس وعادتهم فيما يعتبرونه تفرقا ، وقد مر تفصيل ذلك[٤٥] لأن الشرع لم يحدده ، كما انه ليس له حد لغة ، وما كان كذلك فانه يرجع فيه الى العرف[٤٦] فما اطلقه الشارع ولم يبنيه وعلق عليه حكما يحمل على ما تعاهده الناس، واعتادوه • كالقبض والحرز وما الى ذلك •

٢ ـ التخاير • وهو : ان يقول كل واحد من المتبايعين بعد الايجاب والقبول، وقبل ان ينفرقا بابدانهما : « اخترت امضاء العقد أو الزامه أو اخترت العقد أو اسقطت خياري » أو يقولا : تخايرنا وامضينا العقد أو أجزناه أو ابطلنا الخيار أو افسدناه • أو يقول أحد المتعاقدين للآخر : اختر امضاء العقد او فسخه ، فيقول الآخر : اخترت امضاء العقد وبذلك يلزم العقد من الطرفين[٤٧] •

وذكر صاحب نهاية المحتاج أن التخاير كما يكون صراحة كذلك يكون ضمنا ، وذلك بأن يتبايعا العوضين مثلا فيبيع المشترى المبيع للبائع في المجلس بعد قبضهما ، لأن البيع الثاني متضمن لاجازة البيع الاول والرضا بلزومه ، لأن الثاني لا يصح بدون لزوم الاول وتمامه ، فيدل على ابرام الاول اقتضاء ، فيقدر (اجزت) قبل قوله (بعت) فيكون بمثابة قوله : « اجزت وبعت » قال صاحب نهاية المحتاج : « ••• أو ضمنا بان يتبايعا العوضين بعد

---

(٤٦) انظر مغنى المحتاج (٢/٤٥) والمغنى لابن قدامة (٤/٦)

(٤٧) راجع نهاية المحتاج (٣/٨٨) والمغنى لابن قدامة (٤/٦) وما بعدها ومغنى المحتاج (٢/٤٤ـ٤٥)

(٤٨) نهاية المحتاج (٣/٨٩)

قبضهما في المجلس ، اذ ذلك متضمن للرضا بلزوم الاول ،[48] .

ويدل على انقطاع خيار المجلس بالتخاير أمران :

الاول : قوله (ص) : أو يقول احدهما لصاحبه اختر .

الثاني : ان الخيار حق للمتبايعين فيسقط باسقاطهما

هذا في التخاير بعد العقد . ولم نعثر على خلاف في ذلك غير ماذكره صاحب المغنى من « أن ظاهر كلام الخرقى أن الخيار يمتد الى التفرق ، ولا يبطل بالتخاير قبل العقد ولا بعده وهو احدى الروايتين عن أحمد (رحمه الله) لان اكثر الروايات عن النبى صلى الله عليه وسلم : « البيعان بالخيار مالم يتفرقا » دون تقييد او تخصيص .

والرواية الثانية : ان الخيار يبطل بالتخاير ، وهذه الرواية هي الراجحة لان الزيادة التى دلت على انقطاع خار المجلس بالتخاير بعد العقد والتى ذكرناها صحت ايضا والاخذ بها اولى[49] .

فان قال احدهما لصاحبه « اختر » ولم يقل الآخر شيئا :

ففى سقوط خيار القائل قولان :

الاول : ان خياره يسقط ، ويدل على ذلك أمران :

احدهما : قوله (ص) : « او يقول احدهما لصاحبه اختر » حيث علق الخيار على النطق بكلمة (اختر) فيسقط عند النطق بها ، كما هو مقتضى ظاهر الحديث .

ثانيهما : ان القائل جعل مايملكه من الخيار لصاحبه فيسقط خياره[50] .

القول الثاني : ان خياره لايسقط . ووجه هذا القول هو : قياس هذه المسألة على تخيير الزوجة ، فكما ان الرجل لو جعل لزوجته الخيار فلم

---

(٤٩) راجع المغنى لابن قدامة (٦/٤ وما بعدها) .

(٥٠) المرجع السابق

تختر شيئا لايبطل هذا التخيير حق الرجل في الطلاق بعد ذلك ، كذلك تخيير القائل صاحبه في امضاء العقد او فسخه لايبطل حق القائل في الخيار مادام صاحبه لم يختر شيئا واما الحديث فيحمل على انه خير صاحبه فأختار ، فلمعلق عليه ليس مجرد قول (اختر) بل بضميمة اختيار صاحبه الى هذا القول .

والراجح هوا لقول الاول القائل بسقوط الخيار . ويرجحه أمور :

١ ـ ان ظاهر الحديث هو تعليق الخيار على مجرد قول القائل : « اختر » فضم شيء آخر اليه مخالفة لظاهر الحديث ، وحمل للحديث على معنى لايقتضيه ظاهره بلا دليل .

٢ ـ ان قول القائل (اختر) يتضمن الرض باللزوم ، ولو اختار لزوم البيع يسقط خياره ، فكذا القيام بما يتضمنه .

٣ ـ ان قياس هذه المسألة على جعل الخيار للزوجة قياس مع الفارق .وجه الفرق أن جعل الخيار للزوجة تمليك . لان الزوجة لاتملك الخيار في الطلاق ، فجعل الخيار لها تمليك لها مالم تكن تملكه ، فاذا لم تقبل سقط التمليك ، ويرجع الحق للزوج كما كان .

واما جعل احد المتابعين الخيار لصاحبه ، فهو اسقاط ، لان كل واحد منهما يملك الخيار فتمليك احدهما الآخر الخيار يكون تمليكا لما يملك فلا يصح لانه تحصيل الحاصل ولما لم يكن تمليكا يكون اسقاطا فيسقط .

واما بالنسبة للساكت ففى بقاء خياره قولان :

الاول : ان خياره يبقى . ووجه هذا القول :

ان الساكت لم يوجد منه مايبطل خياره ، والسكوت غير متضمن للرضا .

الثاني : ان خياره يسقط . واستدل لهذا القول بقياس سقوط

---

(٥١) قارن بمغنى المحتاج (٢/٤٥)

الخيار على ثبوته ، فكما ان ثبوت خيار المجلس لايتبعض بأن يثبت لاحدهما دون الآخر بل يثبت لهما معا فكذا سقوطه ينبغى ان لايتبعض بأن يسقط خيار احد المتعاقدين دون الآخر ، بل اذا سقط خيار احدهما لابد ان يسقط خيار الآخر ليتساويا في سقوط خيارهما كما تساويا في ثبوته لهما (٥١) .

والراجح هو القول الاول القائل ببقاء خياره . ويرجحه أمور :

١ ـ قوة دليله حيث لم يوجد مايبطل خياره ، ولان أسقاط خياره دون ان يصدر منه مايسقطه يتنافي مع كون الخيار له ، لان معنى الخيار ان يختار هو بنفسه مايراه ولم يحصل ممنه ذلك ، فاسقاطه بفعل الغير لاينسجم مع ذلك .

٣ ـ ماتمسكوا به من القياس قياس مع الفارق ، وجه الفرق : ان ثبوت الخيار من الشارع وهو حين اثبته لهما لتساويهما في الحاجة الى التروى الذى من أجله شرع الخيار ، اما الاسقاط فهو فعل منهما ، وفعل احدهما لايلزم الآخر .

٣ ـ يعارض هذا القياس بقياس خيار المجلس على خيار الشرط ، ففى خيار الشرط لو كان الخيار لهما معا فاختار احدهما دون الآخر لزم في حقه وحده ولا يلزم في حق الآخر . فهو كان ثابتا لهما معا بينما في سقوطه تبعض فسقط خيار احدهما دون الآخر (٥٢) .

التخاير في ابتداء العقد :

اختلفت اقوال العلماء في قطع التخاير في ابتداء العقد لخيار المجلس الى قولين :

القول الاول : انه لايقطع الخيار ، واستدلوا لذلك بأمرين :

الاول : ان اسقاط الشيء فرع لوجوده ، وفي ابتداء العقد حق الخيار

---

(٥٢) قارن بنهاية المحتاج (٣/٨٩) والمغنى لابن قدامة (٤/٧ وما بعدها)

(٥٣) قارن بالمغنى لابن قدامة (٤/٧ وما بعدها)

غير موجود لان سببه البيع ، ولايوجد المسبب قبل سببه ، ومادام غير موجود لايصح اسقاطه بالتخاير لعدم تصور ذلك(٥٣) .

الثاني : قياس هذه المسألة على اسقاط خيار الشفيع في العقد فكما ان أسقاط خيار الشفعة في العقد لايصح بل يبقى على خياره ، فكذلك اسقاط خيار المتابعين لايبطل خيارهما .

القول الثاني : أنه يقطع الخيار ، واستدلوا لذلك بما يلي :

١ - قوله (ص) : « فان خير احدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع » فالحديث صريح في ترتب التبايع على التخاير كما تفيد ذلك الفاء التعقيبية . ولا يتأتى ذلك الا بكون التخاير في ابتداء العقد .

٢ - قوله (ص) : « الا ان يكون البيع كان عن خيار ، فان كان البيع عن خيار فقد وجب البيع » ففى الحديث من التصريح بالمراد ما لايدع مجالا للتعويل على مايخالفه .

٣ - قياس خيار المجلس على خيار الشرط بجامع ان كلا منهما خيار في البيع، وخيار الشرط يجوز اخلاء البيع عنه فكذا خيار المجلس (٥٢) .

والذى يظهر رجحانه هو القول الثاني القائل بأن التخاير في ابتداء العقد يقطع خيار المجلس لان الحديثين صريحان في المقصود مما يجعل القول بعدم قطعه خيار المجلس مخالفة لظاهر الحديثين .

ولكن الذى يظهر لنا ان قياس خيار المجلس على خيار الشرط قياس مع الفارق وجه الفرق ان خيار المجلس اثبته الشارع للمتبايعين أرادا ام لم يريدا ، ولايحتاج الى ان يذكراه في العقد ، بل يثبت بلا ذكره ، أما خيار الشرط فان الشارع وان اباح للمتبايعين اشتراطه الا انه يثبت باثبات المتعاقدين في العقد ، وينبغى لثبوته ذكره فيه ، ويخلو البيع عنه بسكوت المتبايعين عنه في ابتداء العقد ، ولايتوقف خلوه على اخلاء المتبايعين البيع عنه ، اما خيار المجلس فلا

يخلو البيع عنه الا باخلاء المتبايعين • فافترقا فلا يلزم خلو البيع عن خيار الشرط خلوه عن خيار المجلس •

ولهذا فأننا نميل الى اخلاء الاستدلال للقول الثاني عن هذا القياس•

واما ما استدل به القائلون بأن التخاير فى ابتداء العقد لايقطع الخيار فان مجال المناقشة فيه واسع ، ويجاب عن ادلتهم بمايلى :

أ — ان قولهم ان التخاير في ابتداء العقد اسقاط للحق قبل سببه • يجاب عنه : بأن سبب الخيار هو البيع الخالى عن التخاير في ابتداء العقد ،اما البيع مع التخاير فكونه سببا لخيار المجلس في حيز المنع ، واذا لم يكن سببا لايتأتي ماقالوه من اسقاط الشيء قبل سببه •

ب — ان قياس التخاير في ابتداء العقد على اسقاط خيار الشفيع في العقد قياس مع الفارق وجه الفرق : ان الشفيع اجنبى عن العقد فلا يصح ان يسقط في العقد حق من لادخل له فيه ، واما المتبايعان فليسا كذلك لعدم كونهما اجنبيين(٥٥) •

٣ — موت احد المتعاقدين •

اختلف العلماء في ابطال موت احد المتعاقدين لخياره الى رأيين •

الاول : انه لايبطل خياره بل ينتقل حق خيار المجلس الى الورثة ويثبت لهم • وهذا هو الاصح عند الشافعي رحمه الله (٥٦) •

الثاني : انه يبطل خياره ويقطعه ، والى هذا ذهب الامام احمد رحمه الله (٥٧) •

أدلة الرأي الاول :

استدل القائلون بعدم ابطال موت أحد المتعاقدين لخياره بمايلي :

---

(٥٤) قارن بالمرجع السابق

(٥٥) قارن بالمغني لابن قدامة (٤/٧ وما بعدها)

(٥٦) راجع مغنى المحتاج (٢/٤٦) ونهاية المحتاج (٣/٨٩)

(٥٧) راجع المغنى لابن قدامة (٤/٧)

١ - قوله (ص) : « من ترك مالا او حقا فلورثته » وجه الاستـدلال ان الحديث دل على ان موت صاحب الحق لايبطل حقه بل ينتقـل الى ورثته ويثبت لهم ، والخيار حق فلا يبطل بموت من له الخيار بـل يكون لورثته [٥٨] .

٢ - قياس خيار المجلس على خيار العيب بجامع ان كلا منهما حق لازم ثابت في البيع ، وخيار العيب يورث بالاتفاق فكذا خيار المجلس [٥٩].

دليـل الرأي الثاني :

استدل القائلون بابطال موت احد المتعاقدين لخياره . بأن الخيار تعذر منه ، لانه ارادة ومشيئة ولايتصور ذلك منه فيبطل ولاينتقل الى ورثته لانـه وصف للمتعاقد يختص بشخصه وانه عرض والعرض لايقبـل الانتقال ، والارث انما يكون فيما يقبل الانتقال [٦٠] .

والذى يظهر رجحانه هو الرأى الثاني ويرجحه أمور :

اولا : ان الارث يجرى فيما يقبل الانتقال كالاعيان مثلا واما الاوصاف والاعراض فهى غير قابلة للانتقال كما ذكرنا .

ثانيا : ان قياس خيار المجلس على خيار العيب قياس مع الفارق وجـه الفرق ان سبب خيار العيب هو فوات جزء من المبيع ، وهذا الجزء الفائت عين استحقه المورث فانتقل استحقاقه الى الوارث . فالمنتقل في خيار العيـب عين مالي يطالب به الوارث فاذا عجز البائع عن تسليمه فسخ الوارث العقد لاجله او تنازل عنه فينبرم العقد ، ومن هنا يتأتي الخيار ، وليس المنتقل الى

---

(٥٨) راجع التركة وحق الملكية بالخلافة للدكتور احمد الكبيسي (ص٣٧)

(٥٩) راجع مغنى المحتاج(٢/٤٦) والهداية معفتحالقدير والعناية (١٢٥/٥)

(٦٠) قارن بالهداية مع فتح القدير (١٢٥/٥)

الوارث هو الخيار نفسه • واما خيار المجلس فهو ارادة محضة لاتقبل الانتقال [٦١] •

ثالثا : ان الحق الوارد في الحديث يراد به مايقبل الانتقال ، ولم يترك على اطلاقه بل قيده قوله فلورثته بما يكون قابلا للانتقال • وهذا واضح جلي• لان مايكون للورثة مما كان للمورث لايكون لهم الا عن طريق الانتقال ، وذلك فيما يقبل الانتقال لافيما لايقبله كالخيار الذى هو وصف وعرض •

رابعا : ان الرسول صلى الله عليه وسلم قيد ثبوت خيار المجلس بقيد هو عدم التفرق فاذا انتفى القيد بوجود التفرق ينتفي الحكم وهو خيار المجلس كما هو مقتضى مفهوم المخالفة الذى يحتج به القائلون بالانتقال الى الورثة • والموت اعظم تفرق لانه تفرق بالروح والبدن • فاذا انتفي الحكم فكيف يتصور انتقاله ؟ لان العدم لاينتقل ، فالقول بعدم الانتقال الى الورثة، وقطع الخيار هو الذى يتمشى مع الاحتجاج بالمفهوم ، وينسجم معه •

والله اعلم بالصواب •



(٦١) قارن بالعناية للبابرتى (١٢٥/٥) وراجع التركة وحق الملكية بالخلافة للدكتور احمد الكبيسي (ص/٣٧) وما بعدها •

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه اجمعين سبحانك اللهم لاعلم لنا الا ماعلمتنا انك انت العليم الحكيم •

المقولات بين الفلاسفة والمتكلمين

بقلم : محمد رمضان
مدرس بكلية الامام الاعظم

الصلة بين الفلسفة والمقولات

عندما يتصدى الباحث للكتابة حول مسألة من المسائل العلمية ينبغي ان يذكر في بادىء الأمر ارتباط هذه المسألة بالفن الذى تنتمي اليه وتنخرط في اطاره لكي يسير هو ويسير معه القارىء على هدى وبصيرة • فلذلك أرى من الواجب اذا اردنا ان نلقي بصيصا من الضوء على الصلة بين المقولات والفلسفة ان نعرف اولا : ماهي الفلسفة ؟ وعم تبحث ؟

فاذا عرفناها وعرفنا الاشياء التى تبحث فيها عند ذلك ينجلي لنا الامر ويتضح اذا كانت هناك صلة بين المقولات والفلسفة ام لا •

فنقول : ـ

ان الفلسفة تبحث في حقائق الاشياء على ماهي عليه بقدر الطاقة البشرية •

والمقولات اسم للاجناس العالية للممكنات الموجودة في الخارج فهي اذا من مباحث الفلسفة فعلم المقولات على هذا الاعتبار فن من فنون الحكمة لان

علم المقولات فن من فنون الحكمة

الحكمة تبحث في المحسوسات وماوراء المحسوسات تبحث في الواجب والممكن والمستحيل • اما علم المقولات فلا يبحث الا في الممكن الموجود من حيث كونه جوهرا او عرضا • فلا تتناول مباحث المعدوم (ممكنا او مستحيلا) ولا تتناول الواجب ذاتا او صفة فذات الله تعالى ليست جوهرا وصفاته ليست اعراضا[1] فعلى هذا نستطيع ان نعرف علم المقولات • بانه علم يبحث فيه عن الاجناس العالية للممكنات الموجودة في الخارج • وان موضوعه :الممكنات الموجودة من حيث كونها جوهرا او عرضا كما أو كيفا الخ•[2]

بين الواجب والممكن والمستحيل من غير المحسوسات بل من المعقولات

لقد ظهر لنا بديا مما ذكرنا من تعريف كل من الفلسفة والمقـــولات أن الصلة تامة بينهما بل الصلة ها صلة الجزئي بالكلي اذ الفلسفة بعمومها وشمولها للعالم المحس وماوراء المحس تكون كالكلي بالنسبة لعلم المقولات الذى لايتعلق الا بالعالم المحس •

فوائد علم المقـــولات

علم المقولات له فوائد عظيمة لرجال الدين لانهم عندما يريدون أن يستدلوا على وجود الاله جل شأنه يقسمون العالم الى جواهر واعراض ثم يثبتون حدوثها كلها فعندئذ يتم لهم اثبات حدوث العالم المكون من الجواهر والاعراض وبعد هذا يثبت وجود الاله المحدث لهذا العالم • ولاتنحصر فوائد المقولات في هذا فحسب بل انها تمكننا من استقراء الموجودات الممكنة بقدر الطاقة ومعرفة انها اما جواهر او اعراض ومعرفة احكام كل بما فيه غناء للعقل وتنوير للبصيرة وعون على تفهم ماخلفه لنا الاسلاف من كتب قيمة في العلوم المختلفة سيما كتب الاصول والمنطق والفلسفة والكلام •

---

(١) صفحة ٤٨ شرح العقائد النفسية للتفتازانى • وصفحة ٢٩٢ تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازاني •

(٢) حاشية العطار على شرح المقولات للعلامة السجاعى صفحة ٧

معنى المقـــولة

المقولات لها معنى لغوى ومعنى اصطلاحى فهى لغة جمع مقولة بمعنى محمولة مشتقة من القول بمعنى الحمل لانها تحمل على الممكنات الموجودة في الخارج (اى تسند اليها) فيقال محمد جوهر والبياض كيف والعدد كم والابوة والبنوة من مقولة الاضافة والركوع والسجود من مقولة الوضـع وهكذا • ولكنها اصطلاحا صارت علما على الاجناس العالية للممكـــنات الموجودة (٣) •

الجنس واقسامـه

مادمنا قد ذكرنا ان المقولات تطلق على الاجناس العالية فلابد ان نعرف ماهو الجنس ؟ وماهى اقسامه ؟ فنقول : ان الجنس هو كلى مقول عـلى كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو • وله اربعة اقسام •

١ – جنس عال أى لاجنس فوقه وتحته اجناس وذلك كالجوهر ويسمى جنس الاجناس •

٢ – وجنس سافل اى لاجنس تحته بل تحته انواع وفوقـه الاجناس كالحيوان فان تحته الانسان والفرس مثلا وهذه انواع وليست اجناسا وفوقه اجناس كمطلق الجسم والجسم النامى •

٣ – وجنيس متوسط اى فوقه جنس وتحته جنس كمطلق الجســم وجسم نام •

٤ – وجنس منفرد اى لاجنس فوقه ولا جنس تحته وهو خارج عــن ترتيب الاجناس ويمثلون له « بالعقل »بناء على ان الجوهر ليس جنسا له وان افراد العقول العشرة المندرجة تحته انواع •

أما اذا قلنا ان الجوهر جنس له فلا يكون جنسا منفردا بل جنســـا

---

(٣) حاشية العطار على المقولات للسجاعى صفحة ٦

سافلا ان كان ماتحته انواعا او يكون نوعا سافلا ان كان ماتحته من أفراد العقول اشخاصا [٤] .

لم خصت المقولات بالاجناس العالية

كل كلي يحمل على غيره فيقال مثلا زيد انسان والانسان حيوان . فلماذا خصت المقولات بالاجناس العاليه دون غيرها من الاجناس وسائر الكليات . والجواب ان المقولات لما اطلقت انصرفت الى الفرد الكامل في الحمل وهو الجنس العالى . وبيان ذلك ان كل كلي وان كان من شأنه أن يحمل على غيره الا أن هذه المقولات اوسع دائرة في الحمل . لان الجنس العالى كالجوهر مثلا يصدق على الجسم وعلى النامى وعلى الحيوان وعلى أفراد الانسان صدق الجنس على افراده بمعنى تحققه فيها وحمله عليها . واما ما اندرج تحت الجوهر فانه يصدق على ماتحته ولا يصدق على شيء مما فوقه . فالجسم مثلا يصدق على النامي وعلى الحيوان ولا يصدق على الجوهر . فلا تقول الجوهر جسم لان الجوهر عند المتكلمين ينقسم الى الجسم والجوهر الفرد . وعند الحكماء الى الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل فلو حمل احد الاقسام عليه لاوهم انحصاره فيه ولكان حملا للخاص على العام وهو ممنوع عند أرباب العقول [٥] .

١ الجوهر عند المتكلمين
٢ الجوهر عند الحكماء

المقولات عشر

١ ـ الجوهر مثل زيد والدار والباب .

٢ ـ الكم مثل الخط والزمان والعدد .

٣ ـ الكيف مثل السواد والصحة والذكاء . والبياض

(٤) شرح المطالع صفحة ٨٢ وشرح الشمسية للقطب الرازى صفحة ٥١

(٥) انظر صفحة ٨٢-٨٣-٨٤ من شرح المطالع للقطب الرازى .

٤ ـ الأين مثل كون محمد في مكان خاص .

٥ ـ الاضافة مثل الأبوة والبنوة .

٦ ـ المتى مثل خسوف القمر ساعة معينة والسفر يوم كذا .

٧ ـ الوضع مثل الركوع والسجود .

٨ ـ الملك مثل التعمم ولبس القفاز .

٩ ـ الفعل مثل تسخين النار للماء مادامت مسخنة .

١٠ ـ الانفعال مثل تسخن الماء بالنار مادام متسخنا .

وقد نظم بعضهم امثلتها بقوله :

زيد الطويل الأزرق ابن مالك | في بيته بالامس كان متكي
بيده غصن لواه فالتوى | فهذه عشر مقولات سوا[٦]

وجه الحصر عند الحكماء

لايوجد اختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين على القول بمقولية الجوهر . وانما الاختلاف يدور حول بقية الاعراض . فذهب الحكماء الى ان الاعراض التسع من الاجناس العالية ولها وجود خارجي[٧] ووجه الحصر عندهم هو ان الممكن الموجود ان كان غير مفتقر الى مايحققه ويبرزه فهو الجوهر وان افتقر الى مايحققه ويبرزه في الخارج فاما ان يقبل القسمة لذاته اولا . الاول الكم والثاني وهو الذي لايقبل القسمة اما ان لايتوقف تعقله على تعقل الغير او يتوقف الاول الكيف والثاني الاعراض النسبية السبعة . وهي الأين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال . فان كل واحد منها يتوقف تعقله على تعقل شيئين . فلذا اطلق عليها الاعراض النسبية لان النسبة لاتعقل الا بين اثنين مثلا الاضافة كالأبوة والبنوة يتوقف تعقل الابوة على تعقل البنوة وبالعكس . والمتى وهو حصول الشيء في الزمان نسبة بينه وبين الزمان

---

(٦) حاشية العطار صفحة ٨

(٧) شرح المواقف ص ٤٢٩

فيتوقف تعقل ذلك الحصول على شيئين هما ذلك الشيء والزمان وهكـــذا الباقي .(٨)

وقد اعترض بعضهم على هذا الحصر بأن النقطة والوحدة غير داخلتين في المقولات مع ان وجه الحصر قد شملهما اذ عرفوا النقطة بانها شيء ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا . والوحدة بكون الشيء لاينقسم واجيب بأنا لا نسلم بأنهما وجوديان اى لهما وجود في الخارج بل هما من الامور الاعتبارية . وان سلمنا وجودهما فلا يرد علينا الاعتراض ايضا لانا لم ندع حصر الاعراض كلها في التسع على معنى ان كل ماهو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها بل حصرنا فيها المقولات على معنى أن كل ماهو جنس عال للاعراض فهـــو احدى هذه التسع(٩) . والمستند الذي استند اليه الحكماء في هذا الحصر هو الاستقراء الناقص وهو لايفيد اليقين بل ظنا ضعيفا . كما يذكر الدكتـــور على سامي النشار في كتاب مناهج البحث عند مفكري الاسلام . نقلا عـــن « التسهانوى » اعلم أن حصر المقولات في العشرة الجوهر والاعراض التسع من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لاسبيل لهم اليه سوى الاستقراء المفيد للظن ـ ولهذا خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا : الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية . والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها . وقال : العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لايعقل الا مع الغير فهو النسبة او الاضافة او يعقـــل بدون الغير وحينئذ اما أن يكون يقتضي لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف(١٠).

---

(٨) راجع صفحة ٩ من كتاب المقولات لسجاعي

(٩) راجع ص ٩ من حاشية العطار وكذا ص ٤٣٣ من شرح المواقف .

(١٠) انظر صفحة ٤٠ من كتاب مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور على سامي النشار .

تعاريف المقولات رسوم ناقصة

ما ذكروه من تعريفات للجوهر والكم والكيف الخ ليس تحديدا لها لانها بسائط والتحديد لايكون الا للمركبات من جنس وفصل . وهذه المقولات كما قدمنا اجناس عالية فلا جنس فوقها ولا ترسم رسما تاما ايضا لان الرسم التام لايكون بدون اخذ الجنس فيه . والاجناس العالية لاجنس لها . والسبيل الى تعريف المقولات ان ترسم رسما ناقصا فيذكر العرض العام لكل مقولة ثم تذكر خاصتها . فيقال مثلا الجوهر موجود لافي موضوع (١١) .

الخلاف في وجود العرض

لقد بيّنا ان الحكماء يقولون بوجود هذه الاعراض التسع كلها وذكرنا وجه الحصر عندهم . ولم يبق الا ان نذكر آراء المتكلمين حول هذه الاعراض فنقول : ان اكثر المتكلمين لم يعترفوا الا بوجود الكيف والأين في الاعراض وانكروا وجود الكم وبقية الاعراض النسبية فانها عندهم أمور اعتبارية يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج فانهم يقولون مثلا : ليس للكم وجود ولا زيادة على الجسم فلا وجود في الخارج الا للاجزاء التى تركب منها الجسم . لقد نص في شرح المواقف على ان المتكلمين انكروا المقدار والعدد بناء على تركب الجسم عندهم من الاجزاء التى لاتتجزأ فانه لا اتصال بين الاجزاء التى تركب منها الجسم عندهم بل هي منفصلة في الحقيقة الا انه لايحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها . فلا يسلمون ان هناك اتصالا اى امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التى تعرض في الجسم بينها حد مشترك والعدد امر اعتبارى لا وجود له في الخارج لتركبه من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية (١٢) .

---

(١١) انظر الصفحة ١٠ من مقولات السجاعى .

(١٢) راجع الصفحة ١١٥ من نشر الطوالع للعلامة المرعشلى .

وعلى هذا فالمقولات عندهم ثلاث فقط . الجوهر والكيف والأين ويسمونه بالكون ويحصرونه في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .
ووجه حصر المقولات عندهم في ثلاث ان الممكن الموجود اما ان يكون متحيزا بذاته أولا . الاول الجوهر والثاني اما أن يتوقف تعقله على تعقل الغير أولا . الاول الأين والثاني الكيف ـ وهذا هو رأي أكثر المتكلمين . واما غير الاكثر فمنهم من هو قائل بوجود الجميع اينا وغيره . ويتفق مع الحكماء في ذلك وهو معمر من المتكلمين . ومنهم من هو قائل باعتبارية جميع النسب ولم يستثن شيئا كابن كيسان الاصم فانه انكر وجود العرض وذهب الى ان العالم كله جواهر وان الحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست أعراضا بل انها جواهر . وهذا الرأى مما لاشك في بطلانه . اذ الضرورة قاضية بذلك[13] .

تعريف العرض

قال المتكلمون هو موجود قائم بمتحيز . « فموجود » يشمل العرض والجوهر . « وقائم بمتحيز » يخرج ذات الله تعالى وصفاته كما يخرج الجوهر . وقالت الحكماء : « هو موجود في موضوع اى محل مقوم له كاللون بالنسبة للجسم القائم به فالموجود يشمل العرض والجوهر . و «في موضوع» يخرج الجوهر . والموضوع اخص من المحل لان الهيولى محل للصورة وليست موضوعا لها . وهى جوهر لاتقوم الصورة بل تقوم بالصورة[14] .

الموضوع والمكان والحيز والمحل

الموضوع هو المحل الذى يقوم الحال فيه ويحقق وجوده ويبرزه في الخارج كالجسم بالنسبة للونه . فهو موضوع للونه اذ لاتحقق للون الجسم

(١٣) شرح المواقف ص ٤٣٦

(١٤) راجع الصفحة ٤٧ و٤٨ ـ من شرح العقائد للتفتازانى مع حاشية الخيالى .

الا به وكارادتك بالنسبة لك اذ لاتحقق لها بدونك • والمحل هو ماحل فيه الشيء سواء كان مقوما للحال ام غير مقوم فان قوم الحال كان موضوعا كالثلج بالنسبة لبياضه وان لم يقوم الحال كان محلا فقط كالهيولى بالنسبة للصورة • وان الهيولى لابد لها من صورة تقوم بها نقول ان هذه المادة جسم وانها نوع خاص من انواع الجسم • فانت مثلا هيولاك مادتك ولمادتك هذه صورة جسمية يحكم بمقتضاها على هذه المادة بانها جسم • ولها صورة اخرى نوعية يحكم بمقتضاها على المادة انها انسان • والهيولى محل للصورتين « الجسمية والنوعية » • وليست موضوعا لانها لم تقوم الصورتين ولم تحقق وجودهما بل الامر بالعكس اذ الذى حقق وجود المادة هو الصورة • واما المكان والحيز فهما بمعنى واحد • اذ انهما عند الحكماء السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كالسطح الباطن للثياب المماس للسطح الظاهر من الجسم[١٥] •

معنى القيام بالغير والقيام بالنفس

قال المتكلمون معناه التبعية في التحيز • وهذا تعريف غير جامع لانه لايشمل قيام صفات الله تعالى به ولا قيام صفات المجردات بها • واما الحكماء فقد قالوا ان معنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت • وهو ان يختص شيء بشيء آخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا له فيسمى الاول حالا والثانى محلا له وذلك كاختصاص السواد بالجسم فانه يوصف به فيقال جسم اسود وتفسير القيام بهذا المعنى يتناول مايحتاج الى تحيز والى مالايحتاج الى تحيز • فهو يشمل قيام صفاته تعالى بذاته وقيام صفات المجردات بها عندهم[١٦] •

---

(١٥) تقريب المرام شرح تهذيب الكلام للتفتازانى صفحة ١١٣

(١٦) شرح العقائد النفسية للتفتازانى صفحة ٤٤ • وصفحة ٧١ من حاشية رمضان افندى على شرح العقائد •

فكما كان لكل من المتكلمين والحكماء اصطلاح خاص في معنى القيام بالغير • كذلك نرى كلا من الطائفتين يسيرون على اصطلاحهم الخاص في معنى القيام بالنفس • وهذا الاختلاف بينهم حول تفسير القيام بالنفس يترتب عليه أختلاف في بعض احكام العرض • فالقيام بالنفس عند المتكلمين هـو التحيز بالذات • اى شغل الجسم مقدارا من الفراغ استقلالا • وعند الحكماء هو الاستغناء عن الموضوع • فمعناه عند الحكماء اعم واشمل • اذ يشمـل الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل • اما عند المتكلمين فلا يشمل الا الجسم(١٧) •

احكـام العرض

للعرض احكام نذكر منها اربعة اثنان متفق عليهما ونبدأ بهما :(١٨)

١ ـ لاينتقل العرض من محل الى آخر استقلالا لان الانتقال حركة في الأين وهي من خواص الاجسام• ويعترض بانانحس بحرارةالنار ونشمرائحة المسك ونسمع الصوت على بعد من الجميع فكيف هذا مع ان الحرارة قائمة بالنار والرائحة بالمسك والصوت بالهواء الذى وقع فيه التموج • ويجاب على هذا الاعتراض بجوابين : الاول وهو للمتكلمين ان الله سبحانه وتعالى يخلق كيفية مماثلة لتلك الحرارة او الرائحة او الصوت في الهواء المجاور للشخص الذى وقع له الاحساس بتلك الكيفيـة والجواب الثانى على مصطلح الحكماء هو انه يحدث في الهواء المجـاور لذلك الشخص كيفية بطريق التعليل فتكون النار مثلا أثرت في المجاور

(١٧) راجع ٧٣ من حاشية رمضان أفندي على شرح العقـائد النسـفية للتفتازانى •

(١٨) راجع هذا الموضوع في كتاب نشر الطوالع من صفحة ١٠٥ الى ١٠٨ وكذا صفحة ١٠١ من رمضان افندى وكذلك نجد الموضوع مذكورا باسهاب في الباب الثالث في الاعراض في تقريب المرام شرح تهذيـب الكلام للتفتازانى •

حرارة بطريق التعليل وقبول المادة اي الجسم الحامل لتلك الكيفية وهو الهواء .

٢ – العرض الواحد بالشخص كسواد علي وبياض محمد لايقوم بمحلين ضرورة . اذ لو قام لزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وهو باطل بخلاف العرض الواحد بالنوع كمطلق سواد وبياض فانه يقوم بمحلين .

٣ – لايقوم عرض بعرض عند المتكلمين[١٩] لان قيام الصفةعندهم معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور الا في المتحيز بالذات فلا يقوم عرض بعرض . وعند الحكماء يجوز قيام العرض بالعرض لان القيام بالغير عندهم معناه الاختصاص الناعت فيقال حركة سريعة وبياض ناصع واذا يكون الخلاف مبنياً على تفسير القيام بالغير .

٤ – العرض لايبقى زمانين عند الاشعري ومن تبعه لان السبب المحوج الى المؤثر عنده هو الحدوث فلابد من حدوث دائما حتى لايستغنى العالم عن الله تعالى ولو لحظة . وهذا لايتحقق الا بتجدد العرض وعدم بقائه زمانين.والجواهر كذلك محتاجة دائماً الى الصانع بواسطة العرض لان شرط بقاء الجواهر قيام الاعراض بها . وقالت الفلاسفة والمحققون من علماء الكلام وبعض الاصوليين ان الاعراض تبقى زمانين فأكثر لانه المشاهد المحسوس . والسبب المحوج الى المؤثر ليس هو الحدوث كما زعم الاشعري بل السبب المحوج للعالم الى الصانع هو الامكان ولاريب ان الامكان يلازم العالم قبل حدوثه وحال بقائه وبعد عدمه هذا . ومحل الخلاف في غير الاصوات والحركات والازمنة فانها لاتبقى زمانين باتفاق لانها اعراض سيالة[٢٠] .

---

(١٩) شرح المواقف ص ٤٣٩

(٢٠) شرح العقائد النسفية للتفتازاني صفحة ٦٢

الكلام على الجوهـــر

تعريفه :

تعريف الجوهر

١ ـ عند المتكلمين

٢ ـ عند الحكماء

١ ـ عند المتكلمين هو المتحيز بالذات • ومعنى هذا ان حلوله في المكـــان وتحيزه فيه ليس تابعا لتحيز غيره • فالجسم متحيز في المكان بذاتـــه بخلاف مثل البياض فان تحيزه تابع لتحيز الجسم الذى قام به •

٢ ـ عند الحكماء هو موجود لافي موضوع • (فموجود) يشمل الجواهـر والاعراض (ولافي موضوع) خاصة خرج بها العرض خذ مثـــلا الجسم فانه موجود في مكان لافي موضوع والبياض القائم بالجسم موجود في موضوع هو الجسم(٢١) •

اقسام الجوهر عند المتكلمين

ينقسم الجوهر عند الاشاعرة الى قسمين :

١ ـ الجوهر الفرد وهو الجزء الذى لايتجزأ

٢ ـ الجسم وهو ماتركب من جوهرين فردين فأكثر

اقسام الجوهر عند الحكماء (٢٢)

الموجود عند الفلاسفة اما حال او محل او مركب منهما او لا حال ولا محل ولا مركب منهما •

والحال اما ان يغير حقيقة مايحل فيه اولا • الثاني كالسواد فانه اذا حل بالخشب مثلا لم تخرج به حقيقة الخشب عن كونها خشبا • والاول كالانسانية التى تحل في النطفة فانها اذا حلت فيها تغير حقيقتها وتدخل في كيانها فالسواد يسمى عرضا ومحله يسمى موضوعا والانسانية تسمى صورة ومحلها يسمى هيولى • والذى ليس حالا ولا محلا ولا مركبا منهما ان تعلق بالاكوان تعلق

---

(٢١) راجع صفحة ٧١ و٧٢ من حاشية رمضان افندى وص ٩ـ١٠ ـ ١ من رسالة المقولات للعلامة القزلجى •

(٢٢) راجع شرح المواقف ص ٤٤١

الاشراف والتدبير فهو النفس وان تعلق بها تعلق التأثير فهو العقل • فاقسام الجوهر عند الحكماء خمسة وهي :

١ ـ الهيولى
٢ ـ الصورة
٣ ـ الجسم
٤ ـ النفس
٥ ـ العقل   أي النفس ـ والعقل

والقسمان الاخيران مجردان عن المادة واليك بيان هذه الاقسام الخمسة[٢٣] •

١ ـ الهيولى وهي كلمة يونانية معناها الاصل والمادة وفي اصطلاح الحكماء جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال محل للصورتين (النوعية والجسمية) •

٢ ـ الصورة هي جوهر آخر حال في الهيولى وهي نوعان (جسمية ونوعية) والصورة الجسمية هي التي تصير بها الهيولى جسما مطلقا شاملا لجميع انواعه • والصورة النوعية هي التي تصير بها الهيولى اجساما متنوعة مختلفة الآثار واللوازم ويمكنك ان تسميها بطبيعة الجسم ولعلها تشبه الفصول عند المناطقة التي تصير بها الاجناس انواعا مختلفة متباينة •

٣ ـ الجسم الطبيعي هو جوهر مركب من جوهرين هما الهيولى والصورة بنوعيها •

٤ ـ النفس وهي جوهر مجرد عن المادة متعلق بالجسم تعلق الاشراف والتدبير •

٥ ـ العقل هو ماتعلق بالجسم تعلق التأثير والايجاد فالفلاسفة يرون ان هذا العالم العنصري « الارضي » نشأ عن العقل بطريق التعليل والايجاد

---

(٢٣) راجع الصفحة ٢٠ و٢١ و٢٢ من حاشية العطار على مقولات السجاعي •

فعلاقة العالم الارضى بالعقل العاشر انه معلول له وأثر ناشيء عنه .
وتفصيل مذهبهم [٢٤] .
على ما اشتهر عنهم ان الواجب لكونه واحدا من كل وجه لايصدر عنه الا واحد فأول صادر عنه هو العقل الاول ولهذا العقل ثلاثة اعتبارات: اعتبار الوجود بالغير واعتبار الوجود في نفسه واعتبار الامكان بالذات فصدر عنه بالاعتبار الاول عقل ثان وبالاعتبار الثاني نفس وبالثالث فلك أول وهكذا الى العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل اخر ولا لفلك آخر بل هو علة لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد .
وأورد عليهم الامام الرازى ان هذه الاوصاف اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغاير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بأن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادة مسماة عندهم بالعناية الازلية فيجوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لايصدر عنه الا واحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول واعتبارات العقل الاول تحكم باطل على ان هذه القاعدة متكلم فيها فلا تسلم لهم هذه القاعدة التى اختلقتها اهواؤهم . وقد قام الدليل على ان مدبر الكائنات وخالق الارض والسموات هو الله تعالى فعل ذلك باختياره وليس هناك نفوس مدبرة ولا عقول مؤثرة كما يقول الفلاسفة .

احكام الجوهر ثلاثة (٢٥)

١ ـ قابل للبقاء زمانين فاكثر وهذا الحكم بديهى لانا نرى بالمشاهدة

---

(٢٤) راجع صفحة ١٩٢ و١٩٣ من نشر الطوالع
(٢٥) راجع ص٢٥ من حاشية العدوى على المقولات .

ان امتعتنا اليوم هي التي كانت بالامس لم تتغير واذا حصل فيها تغير ففي اعراضها ٠

٢ - ان الجواهر لاتتداخل في بعضها على جهة النفوذ والملاقاة من غير زيادة في الجسم وتغير في الوضع ٠ لانها لو تداخلت على هذا الوجه لزم ان يكون الشخص الواحد اشخاصا ٠ ولجاز دخول الجمل في سم الخياط ولجاز دخول العالم في خردلة ٠ واما دخول الجسم في آخر على جهة الظرفية كدخول الماء في الكوز فليس محالا ٠ وانما المحال هو دخول البعض في البعض على جهة النفوذ من غير زيادة في الجسم بأن يكون حجم كل من الداخل والمدخول فيه بعد الدخول كحجمه قبل الدخول ٠ وهذا هو المحال لاستلزامه مساواة الكل بالجزء ٠

٣ - قال المتكلمون ان الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض ويلزم من تماثلها في الحقيقة تماثلها في الصفات النفسية وقال الحكماء انها متخالفه في الحقيقة ويلزم من ذلك تخالفها في الصفات النفسية ٠

منشأ الخلاف

مبنى الخلاف على ان المتكلمين يقولون بان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة في الاجسام لايتصور فيها اختلاف حقيقة ٠ ومن ثم تتماثل صفاتها النفسية ٠ وقالت الفلاسفة ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية التي بها صارت الاجسام انواعا مختلفة الحقيقة ضرورة ان الصورة جزء من حقيقتها ٠ لذلك تتخالف الاجسام في الصفات النفسية ويترتب على هذا الخلاف ان المسخ تغيير للصورة فقط عند المتكلمين القائلين بان الحقائق وصفاتها النفسية متماثلة ٠ ومن هنا جاز انقلاب العصا ثعبانا ومسخ الانسن قردا او خنزيرا عند المتكلمين اذ ليس في هذا قلب للحقائق ٠ ولكن المسخ عند الحكماء تغيير للحقائق ٠ لذلك لايجوز المسخ عند الحكماء اذ هو قلب للحقائق وقد اتفق الفريقان المتكلمون والحكماء على تباين

الجواهر في الصفات المعنوية . والفرق بين الصفتين النفسية والمعنوية هو ان الصفة النفسية مادلت على نفس الذات دون معنى زائد عليها مثل كون الشيء موجودا او ذاتا او جوهرا . والصفة المعنوية مادلت على معنى زائد على الذات كقبول التحيز والعرض والقيام بالغير . انتهي الكلام على مقولة الجوهر .

المقولات العرضية

١ ـ الكم : عرض يقبل القسمة لذاته [٢٦] . فقوله عرض يشمل كل انواعه وقوله : يقبل القسمة يخرج ماعدا الكم . والمراد بالقسمة القسمة الوهمية . وهي فرض شيء غير شيء آخر بعد ملاحظة انهما شيء واحد . لا القسمة الفعلية التي هي زوال الاتصال بين الاجزاء بالفك او الكسر او القطع . فانها من خواص المادة ولاتلحق الكم بقسميه المتصل والمنفصل وقوله لذاته يخرج الكم بالعرض وسنتكلم عليه .

انقسام الكم بالذات

ينقسم الكم بالذات الى قسمين : الاول الكم المتصل والثاني الكم المنفصل [٢٧] . فالكم المتصل : هو عرض يمكن ان يفرض فيه جزأن يتلاقيان على حد واحد مشترك بينهما تكون نسبته اليهما واحدة كالنقطة بالنسبة الى جزئي الخط المفروضين فيه . فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزأين يمكن ان تعتبر نهاية للجزأ الآخر . وان اعتبرت بداية له يمكن ان تعتبر بداية للآخر ويصح اعتبارها نهاية لاحدهما وبداية للآخر وبالعكس . ويقال مثل ذلك في الخط الذي يكون حدا مشتركا بين جزأى السطح . وفي السطح الذي يكون حدا مشتركا بين جزأى الجسم التعليمي وفي الآن بالنسبة الى جزأى الزمان اعني الماضي والمستقبل .

---

(٢٦) راجع تقريب المرام في مبحث الاعراض .

(٢٧) نشر الطوالع صفحة ١٠٩ وكذا ص ٤٥٢ و٤٥٣ من شرح المواقف

اقسام الكم المتصل

ينقسم الكم المتصل الى قمسين :

١ - كم متصل قار الذات وهو الذى تجتمع اجزاؤه المفروضة في الوجود . ويسمى بالمقدار . واقسام المقدار ثلاثة (١) الخط : وهو مايقبل القسمة الوهمية في جهة واحدة فقط (٢) السطح وهو مايقبل القسمة الوهمية في جهتين (٣) الجسم التعليمى هو مايقبل القسمة الوهمية في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق . وتقييد الجسم بالتعليمى للاحتراز عن الجسم الطبيعى فانه من مقولة الجوهر . وانما سمي الكم القائم بالجسم الطبيعى السارى فيه جسما تعليميا لانه يبحث عنه في العلوم التعليمية اى الرياضية التى منها علم الهندسة وعلم المساحة .

٢ - كم متصل غير قار الذات وهوم الذى لاتجتمع أجزاؤه المفروضة فيه في الوجود . وهو الزمان ليس غير . فان اجزاءه المفروضة فيه هى الآنات وهى لاتجتمع في الوجود ولانه لايوجد آن حتى ينقضى ماقبله(٢٨) .

الكم المنفصل :

هو الذى لايمكن ان يفرض فيه جزآن يتلاقيان على حد مشترك بينهما وهو العدد ليس غير . فالعدد مثلا اذا فرضناه جزأين كثلاثة واربعة . فنهاية الثلاثة الثالث وبداية الاربعة الرابع . فلا يوجد حد مشترك بين جزأيه . ومما تقدم يعلم ان الكم المتصل اربعة اقسام وهى الخط والسطح والجسم التعليمى والزمان . وان الكم المنفصل ينحصر في العدد فقط ليس غير . فأقسام الكم بالذات تفصيلا خمسة . واما الكم بالعرض هو ماكان فى حد ذاته من مقولة الجوهر او من مقولة الكيف وكان مقترنا بما هو كم بالذات فيكون بسبب ذلك كما بالعرض (٢٩) .

---

(٢٨) راجع نشر الطوالع ص ١١ و١١٢

(٢٩) نشر الطوالع ١١٤ ـ وكذا تقريب المرام في مبحث الاعراض

اقسام الكم بالعرض اربعة

١ ـ محل الكم وهو الجسم فانه كل متصل بالعرض بسبب كونه محلا للجسم التعليمي الذي هو من الكم المتصل بالذات . وان كان في ذاته من مقولة الجوهر . وجسم زيد مع جسم عمرو كم منفصل بالعرض بسبب كونهما محلا للعدد الذي هو كم منفصل بالذات .

٢ ـ الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح وطول الخط وقصره .

٣ ـ الحال في محل الكم كاللون مثل البياض والسواد .

٤ ـ المتعلق بما يعرض له الكم كالعلم المتعلق بمعلومين او معلومات فانه كم منفصل بالعرض بسبب كونه متعلقا بالمعلومات المتعددة وان كان في ذاته من مقوله الكيف بناء على تفسيره بالصورة الحاصلة للشيء في الذهن [٣٠] .

بيان عرضية اقسام الكم

اولا ـ الخط عرض لانه غير واجب الثبوت للجسم فان الجسم يوجد بدونه . كالكرة الحقيقية فانها جسم ولا خط فيها بالفعل .

ثانيا ـ السطح عرض لانه يحصل بواسطة هي التناهي والتناهي ليس من مقومات الجسم فان التناهي المخصوص ببعض الاشكال قد ينعدم بحدوث شكل آخر يرد على الجسم مع بقاء الجسم بحاله .

ثالثا ـ الجسم التعليمي عرض لانه قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية .

رابعا ـ الزمان عرض لانه مقدار الحركة على المشهور والمقدار يتوقف على المقدر به وهو الحركة . والحركة عرض والمتوقف على العرض عرض .

خامسا ـ العدد عرض لانه متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالعرض عرض .

---

(٣٠) المقولات لسجاعى ص ٣٠

خواص الكم (٣١)

١ – ان يقبل القسمة الوهمية .

٢ – يقبل وجود عاد يعدها اما بالفعل كما في العدد . واما بالتوهم كما في الخط والسطح والجسم التعليمي فان كلا من الثلاثة يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الحبل بالذراع . معنى العد انك اذا اسقطت عنه امثاله فني المعدود .

٣ – صحة اتصاف المقادير والاعداد بالمساواة والزيادة والنقصان [٣٢] .

مقولة الكيف

هو عرض لايقبل القسمة ولا النسبة لذاته[٣٣] . فقوله عرض يتناول جميع المقولات العرضية . وقوله لايقبل القسمة خرج به الكم . وقوله ولا النسبة خرج به بقية المقولات . وقوله لذاته قيد لادخال مثل العلم مما له متعلقات كثيرة . فانه في حد ذاته من مقولة الكيف وتعرض له القسمة تبعا لانقسام متعلقاته . ينقسم الكيف الى اربعة أقسام . الاول : الكيفيات المحسوسة بأحدى الحواس الخمس الظاهرة كالحرارة والبرودة المدركتين بقوة اللمس . وكالاضواء والالوان المدركة بقوة البصر وكالاصوات المدركة بقوة السمع وكالروائح المدركة بقوة الشم وكالطعوم المدركة بقوة الذوق . وما كان من هذه الكيفيات غير سريع الزوال . يخص باسم الكيفيات الانفعالية كحلاوة العسل ورائحة المسك وحمرة الورد . وماكان سريع الزوال فيختص بأسم الانفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل . الثاني: الكيفيات النفسانية: وهي المختصة بذوات الانفس الحيوانية كالحياة والعلم والقدرة واللذة والالم

---

(٣١) شرح الطوالع في مبحث الاعراض

(٣٢) راجع حاشية العطار على مقولات السجاعي ص ٣٢

(٣٣) راجع ص ١ من كتاب بدر العلاة في كشف غوامض المقولات ص ٢ و٣ الجزء الثاني من شرح المواقف للشيخ عمر القرداغي وكذلك راجع نشر الطوالع ص ١٢١

والصحة والمرض والحلم والغضب والفرح والحزن والشجاعة والجبن وسائر الاخلاق • وماكان من هذه الكيفيات راسخا بحيث لايزول او يعسر زواله يسمى ملكة وماكان غير راسخ كغضب الحليم يسمى حالا وقد يكون بعض الكيفيات النفسانية حالا ثم يصير ملكة • كالكتابة بمعنى مبدأ تصوير الحروف بالخط • فانه في ابتداء تعلمها تكون حالا ثم اذا كثر الاشتغال بها تصير ملكة • الثالث : الكيفيات الاستعدادية وهي نوعان الاول الاستعدادات في الجسم والبدن يستعد بها للمقاومة والامتناع عن قبول الانفعال والتأثر كالصلابة والنوع الثاني : استعدادات في الجسم بها يذعن بسرعة لقبول الانفعال والتأثر ويضعف عن المقاومة كاللين • فاللين صفة في الجسم بها يسرع لقبول الانغماز كلين الشمع • القسم الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالتثليث والتربيع العارضين للسطح والاستقامة والانحناء العارضين للخط وكالزوجية والفردية العارضين للعدد •

الأيـــن

هو حصول الجسم الطبيعي في المكان [٣٤] • والمراد بالحصول الوجود • والجسم الطبيعي اختلفوا في حقيقته اصطلاحا على أقوال ثلاثة : نختار منها انه الجوهر القابل للانقسام في الجهات الثلاث • الطول والعرض والعمق • والمكان هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي •

اقسام الأين عند الحـــكماء

ينقسم الأين الى قسمين :

١ ـ اين حقيقي •

٢ ـ اين غير حقيقي •

فالأين الحقيقي حصول الجسم الطبيعي في مكان يكون مملوءا به بحيث

---

(٣٤) راجع ص ٢٠ من بدر العلاة وكذا ١٩ من نشر الطوالع

لا يسمح معه غيره ككون الماء في الكوز مالئاً له • والأين غير الحقيقي حصول الجسم الطبيعي في مكان يسعه وغيره ككون محمد في البيت او في السوق او في المدينة فحصول الجسم فيما ذكر يسمى اينا غير حقيقي استعمل فيه اسم الأين مجازا لصحة وقوعه في جواب السؤال عنه باين •(٣٥)

اقسام الأين عند المتكلمين

قد سبق ان المتكلمين يثبتون الأين ويعترفون بوجوده ويسمونه الكون• وقسموه الى اربعة اقسام حركة وسكون واجتماع وافتراق • وعرفت الحركة بأنها حصول الشيء في آنين في مكانين • والسكون بانه حصول الشيء في آنين في مكان واحد • والاجتماع حصول الجوهرين في مكانين بحيث لايمكن ان يتخللهما جوهر آخر • والافتراق حصول الجوهرين في مكانين بحيث يمكن ان يتخللهما جوهر ثالث (٣٦) •

المتى

هو حصول الشيء في الزمان (٣٧) • والزمان على المشهور هو مقدار حركة الفلك وعليه يكون من مقولة الكم • فينقسم المتى كالأين الى قسمين : حقيقي وغير حقيقي • والمتى الحقيقي هو حصول الشيء في الزمان الذى لا يفضل عليه • كحصول الصوم في اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وغير الحقيقي حصول الشيء في الزمان الذى يكون اوسع من حصوله فيه بحيث يزيد عليه كما في قولك حصل الكسوف في شهر كذا • فالمتى كالأين في هذا التقسيم الا ان بينهما فرقا من جهة ان الأين الحقيقي لايشترك مع الحاصل فيه غيره لان ظرفية المكان للشيء ظرفية حقيقية عبارة عن كون المكان المعين مشغولا بالجسم الحاصل فيه ومملوءا به • واما المتى الحقيقي فيجوز ان يشترك في الحصول فيه اشياء كثيرة لان ظرفية الزمان للشيء عبارة عن

---

(٣٥) حشية العطار ص٤٤ و ص١٦٤ من نشر الطوالع •

(٣٦) راجع شرح المواقف ص١٣٤ ج٢

(٣٧) راجع المقولات للسجاعي ص٤٨ مع حاشية العطار •

مقابلته اياه ٠ وانما سمى حصول الشيء في الزمان بالمتى لانه يسئل عنه به ، فيقال متى حصل هذا الشيء ٠

الاضافـــة

هي النسبة المتكررة اى النسبة التي لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الأول ٠ كالابوة والبنوة فان كلا منهما نسبة لاتعقل الا بالقياس الى الاخرى ٠ وهذه النسبة المتكررة اخص من مطلق نسبة لانه يكفى في مطلق النسبة تعقل من جانب واحد كما اذا نسبنا المكان الى ذات متمكن فانه يحصل له هيئة هي الأين ٠ اما اذا نسبناه الى المتمكن باعتباره ذا مكان كان لابد من تعقل النسبتين معا (المكانية والمتمكنية) [٣٨] ٠

أقسام الاضافة ـ الحقيقية

تنقسم الاضافة الحقيقية التي هي النسبة المتكررة الى قسمين :

الأول الاضافة المتخالفة من الجانبين كالابوة والبنوة العارضتين للاب والابن ٠

الثاني الاضافة المتماثلة من الجانبين ٠ كالأخوة العارضة للاخوين والصداقة العارضة للصديقين ٠ فان اخوة كل من الاخوين موافقة لاخوة الآخر ٠ وكذلك صداقة كل من الصديقين موافقة لصداقة الآخر ٠[٣٩] ٠

تنبيـــه :

اختلف في العلم من اى مقولة هو على ثلاثة اقوال[٤٠] الأول انه من مقولة الكيف ٠ الثاني انه من مقولة الاضافة ٠ الثالث انه من مقولة الانفعال ٠ ومنشأ الخلاف انه في حالة العلم بالشيء يحصل ثلاثة امور الأول الصورة القائمة بالنفس ومن نظر الى هذا الامر قال انه من مقولة الكيف ٠ الثاني :

---

(٣٨) المقولات للسجاعى ص ٤٩
(٣٩) نشر الطوالع ص ١٧٠
(٤٠) شرح المواقف جـ ٤ ص ٦٣

قبول النفس لها ومن نظر الى هذا قال انه انفعال . الثالث اضافة خاصة حاصلة بين النفس وذلك الامر المعلوم . ومن نظر الى هذا قال انه من مقولة الاضافة .

واختار المحققون انه من مقولة الكيف . وهو الصورة القائمة بالنفس فان العلم يوصف بالمطابقة وعدمها والصورة تتصف بذلك .

مقولة الوضع

الوضع هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة ونحوها وبسبب نسبة هذه الاجزاء الى أمر خارجي عنها وهي جهات العالم كالقيام فانه وضع للجسم اى هيئة اعتبر فيها نسبة الاجزاء بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجية عنها مثل كون الرأس نحو السماء والرجلين نحو الارض او بالعكس وكالهيئات المسماة بالقعود والاضطجاع والانبطاح ونحو ذلك من كل هيئة تعرض للجسم بسبب هاتين النسبتين . فالنسبة الثانية وهي نسبة مجموع الاجزاء الى الامور الخارجية امر لابد منه على التحقيق خلافا لمن زعم ان النسبة الثانية غير ضرورية في ماهية الوضع .[41]

مقولة الملك

الملك[42] هو هيئة تعرض للجسم بسبب مايحيط به أو بعضه وينتقل بأنتقاله كالهيئات المسماه بالتقمص والتعمم والتختم والتنعل والتسلح اى هيئات لبس القميص والعمامة والخاتم ولبس لئمة الحرب وتقلد السيف او نحو ذلك . فالملك لايتحقق الا بأمرين . الاول : ان يكون مايعرض للجسم محيطا به كله كجلد الحيوان فانه محيط بجميع جسمه او محيط ببعضه كالعمامة فأنها محيطة ببعض الجسم . فان لم يكن ما يعرض للجسم محيطا به او ببعضه فلا يكون من مقولة الملك . وذلك كوضع الثوب على رأسه او كتفه . الثاني : ان ينتقل بانتقاله والا فلا تتحقق مقولة الملك . وذلك

(٤١) مقولات السجاعى ص ٥٦
(٤٢) مقولات السجاعى ص ٥٨

كالهيئة الحاصلة للجسم باعتبار احاطة المكان به فانه وان احاط به المكـــان لكنه لاينتقل بانتقاله • فهذه الهيئة وامثالها ليست من مقولة الملك أصلا • ثم المحيط قد يكون خلقيا كجلد الحيوان وقد يكون غير خلقى كالقميص والعمامة والسرج واللجام ونحو ذلك •

المقولتان الفعـل والانفعـال

مقولة الفعل « ان يفعل » هى تأثير الشيء في غيره مادام يؤثر فيه[٤٣]. كتسخين النار للماء مادامت تسخنه وتبريد الثلج للماء مادام يبرده وتقطيـع السكين للحم مادام يقطعه • ومقولة الانفعال « ان ينفعل » هى تأثر الشيء عن غيره مادام يتأثر عنه • كتسخن الماء بالنار مادام يتسخن • وتبرد الماء مادام يتبرد وتقطع اللحم بالسكين مادام يتقطع • وبيان ذلك بالمثل الواضح أننا اذا وضعنا أناء فيه ماء على النار فانه يجعل الكل من الماء والنار حالة خاصة • اما حالة النار فهي تسخينها للماء تسخينا متجددا شيئا فشيئا ويستمر هذا التسخـين مادامت النار تحت الماء • واما حالة الماء فهي تسخنه بالنار تسخنا متجددا شيئا فشيئا ويستمر كذلك مادام الماء فوق النار • فالحالة الاولى التى هـــى تسخين النار للماء على الوجه المذكور وامثال هذه الحالة تسمى مقولـــة الفعل • والحالة الثانية التى هى تسخن الماء بالنار على الوجه السابق وامثـال هذه الحالة تسمى مقولة الانفعال • ثم اذا اطفئت النار أو ابعد الماء عنهـــا ذهب التسخين والتسخن فتذهب حينئذ المقولتان معا • لكن يبقى للماء حالة اخرى ثانية ناشئة عن التسخين • فهذه الحالة الناشئة عن التسخين التى هى الأثر الأخير ليست من مقولة الفعل ولا من مقولة الانفعال • وانما هى من مقولة الكيف •

ومما تقدم يتضح ان هاتين المقولتين متلازمتان وجودا وعدما •

ليكن هذا آخر المطاف في بحث المقولات •

والحمد لله أولا وآخرا •

---

(٤٣) حاشية العطار والعدوى على مقولات السجاعي ص٥٩

١ ـ شرح المواقف

٢ ـ حاشية العدوى المالكى على المقولات للشيخ احمد السجاعى

٣ ـ المقولات للشيخ احمد السجاعى

٤ ـ حاشية حسن العطار على المقولات وشرحها للسجاعى

٥ ـ شرح العقائد النسفية لسعد التفتازاني مع حواشيها

٦ ـ المقولات للشيخ عمر القرداغى

٧ ـ تهذيب الكلام للتفتازانى

٨ ـ مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور سامى على النشار

٩ ـ نشر الطوالع للعلامة المرعشلى

١٠ـ شرح المطالع ـ للقطب الرازى

١١ـ رمضان افندى على شرح العقائد النفسية للتفتازانى

بسم الله الرحمن الرحيم

ابن تيمية ومنهجه في العقيدة

بقلم : محمد رمضان
مدرس بكلية الإمام الأعظم

الحمد لله الذى تعالى وتقدس عن شوائب النقص في ذاته وصفاته . وصلاة وسلاما على صفوة خلقه محمد خاتم رسله الذى احيا به التوحيد . وهدى الناس إلى طريق الحق الموصل الى السعادة الأبدية . وعلى آله واصحابه الذين كانوا لهذا الدين الحنيف كالنجوم بايهم اقتدينا اهتدينا . وعلى من تبعهم بأحسان الى يوم الدين اما بعد : فقد كنت اود عندما عقدت العزم على كتابة بحث عن الامام ابن تيمية رحمه الله ان اتناوله من جميع جوانبه العلمية من فقه واصول وتفسير وحديث وكلام وفلسفة وغير ذلك ولكن سرعان مارجعت عن فكرتي هذه لان البحث في جوانبه الواسعة تلك تقتضي من الكاتب نشاطا موفورا وفراغا من الوقت ينكب فيه على دراسة هذه الشخصية العظيمة المترامية الاطراف . ولا أرى نفسي في الوقت الحاضر مالكا لهذين الامرين وكذلك تقتضي منه قلما متضلعا في هذه الفنون سباحا فيها يستطيع ان يخوض غمارها ويصل الى خبايا اسرارها وأنّى لقلمي الفاتر ان يقتحم هذا الميدان فيدلى بدلوه . لذلك اقتنعت بان اقدم في هذا المجال الماعة عن منهجه في العقيدة . فقسمت بحثى هذا الى قسمين . القسم الاول يحتوى على حياة ابن تيمية ـ شغفه بالعلم ـ عصر ابن تيمية من الناحية السياسية ظهور الفرنج ـ مجيء التتار ـ الحالة الاجتماعية ـ الحياة الفكرية والعلمية .

والقسم الثاني يحتوى على منهجه في العقيدة ـ اختلافه مع الفـرق المختلفة كالجهمية والمعتزلة والاشاعرة ـ نقد ابن تيمية لمناهج الفلاسـفة والمتكلمين • منهج ابن تيمية في أثبات الله • مذهب ابن تيمية في الصفات ـ الصفات الخبرية •

تمهيـد :

لقد لمع اسم ابن تيمية واشتهر فضله في البلاد الاسلامية في الثلث الاخير من القرن السابع والثلث الاول من القرن الثامن • ومنذ ان ظهر علمه وتدفقت المعيته وذكاؤه واصبحت آراؤه مثار البحث والجدل والنقاش في جميع الاوساط العلمية في ارجاء البلاد الاسلامية كلها • اختلف الناس في شأنه بين راض عنه وساخط عليه ومن الطبيعي ان لاتخلو وجهة نظر كل من الفريقين من المغالات والتطرف • أذ اننا في الوقت الذى نرى فريـق الانصار والمادحين يرفعونه الى عنان السماء ويجعلونه فوق مرتبة كبـار ائمة الفقة المجتهدين نرى الفريق الآخر ينزلونه الى الحضيض ويجردونه من الفضائل كلها بل فيهم كثيرون رموه بالكفر والصقوا به تهمة التجسيم وما الى ذلك • ومن طبيعة الانسانية منذ قديم الازمان الى يومنا هذا ان لاينجو العظماء على اختلاف مراتبهم ومنازلهم في الفضل عن مقـال السوء والسـنة الحاسدين والحاقدين ولاعجب اذا في ان ابن تيمية رضى الله عنه قد اخذ بنصيب كبير من الهجوم عليه وقدحه وتجريحه وتأليب ذوى السلطان علـيه فانه رضى الله عنه لم يكن شخصا عاديا كبقية معاصريه من العلماء بل اجتمعت فيه صفات لم تجتمع لاحد من أهل عصره • فقد كان ذكيا المعيا نابها عبقريا قلما يجود الزمان بمثله وخطيبا جريئا مفوها يأخذ بمجامع القلوب بسحر بيانه وثبات جنانه وكان يحارب بقلمه في ايام السلم وبسيفه في الايام التي يرى فيها ان الكلمة العليا للسيف والسنان • وكان يقتحم المخاطر غير هياب ولا وجل ويخوض غمار الحرب دفاعا عن بيضة الاسلام وهو مع هـذه

الصفات العظيمة الرائعة كان باحثا مطلعا من الدرجة الاولى [1] • فقد ادته بحوثه ودراساته العميقة للثروة الفقهية والعقلية التي توارثها عن الاسلاف ورسوخ قدمه في الكتاب والسنة ومعرفة اقوال السلف • كل هذه أدت به الى ان يستقل برأيه غير مبال بمن خالفه من الأئمة السابقين واقرانه المعاصرين • فلم يكن استقلال رأيه في المسائل الفقهية فقط بل تكلم في علم الكلام ايضا كمسئله خلق القرآن وقدرة الانسان وارادته بجوار قدرة الله تعالى وارادته • وهي المسائل التي أثارها الجهمية والقدرية في الماضي• وتكلم في المشتبهات من آيات الصفات ووصف الله سبحانه وتعالى نفسه بالاستواء على العرش • لقد كان يسير في هذه المسائل الكلامية على طريقته واسلوبه الخاص غير ملتزم الا بالكتاب والسنة ومناهج الصحابة وكبار التابعين وبحكم العقل المستقيم • لم يكن يحفل برأي من جاء بعد الصحابة والتابعين مهما كانت شهرته ومنزلته العلمية وقدمه الراسخ في العلم • هاجم الاشاعرة والماتريدية كلهم وساوى بينهم وبين الجهمية في مسألة الارادة [2] ولم يكتف بهذا القدر من مهاجمة خصومه من الفقهاء والمتكلمين بل اعلن الحرب على الصوفية والمتصوفين ايضا • فجاهر بفساد طرائقهم ورماهم بالشعوذة وافساد النفوس وعد ماينشرونه بين اتباعهم من التوسل بالاولياء والصالحين ضربا من الاشراك بالله تعالى [3] مستدلا بآية (والذين اتخذوا من دونه اولياء مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) وخلاصة الكلام انه لم يهادن احدا من مخالفيه ولم يترك احدا ممن يرى فيه انحرافا عن جادة الصواب الا وقد تناوله بالنقد اللاذع والهجوم الصريح • ولاننسى في هذا المقام هجماته المركزة الصائبة على المذهب الشيعي • فقد كان رضى الله عنه ذا جهود مشكورة في ابطال أدلة الشيعة وفساد مذهبهم سيما وانه قد عرف ان موقفهم كان عاملا فعالا

---

(١) يراجع البداية والنهاية جـ ١٤ ص ١٨ والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر جـ ١ ص ١٥٣ •

(٢) يراجع مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٩٠ رسالة الفرقان •

(٣) البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ٣٤

في ابتلاء البلاد الاسلامية بالمغول والتتر ودخولهم الاراضي الاسلامية . وكانوا في نفس الوقت يمالؤن اعداء الاسلام من الصليبين على المسلمين ويكشفون لهم عورات المؤمنين . فلكل هذه الصفات الحميدة فيه والخلال الرائعة الصلبة التي لاتعرف الليونة والخضوع والمداراة لانستغرب اذا رأينا جمهرة عظمى من خصومه المعاصرين تناولوه بمقال السوء والنقد والقدح والتجريح واورثوها لمن جاء بعدهم من الاتباع والانصار . وهذه لمحات قليلة لتلك الشخصية العظيمة التي أحاول على قدر علمي القاصر ان اعرف شيئا من خواصها وتتبع آرائها والله الموفق والمعين فانه نعم المولى ونعم النصير .



القسم الأول

١ ـ حياة ابن تيمية

لاشك ان البيئة التي ينشأ فيها الانسان ويتربى فيها . لها تأثير كبير في تشكيل شخصيته وطبعه بطابعها الخاص . والبيئة بمعناها الواسع تشمل البيئة الطبيعية وكذلك تشمل ما يسود المجتمع من الاحوال السياسية والاجتماعية . لذلك أرى من الضروري على الباحث عند دراسة شخصية من الشخصيات البارزة في التاريخ ان لاينسى دراسة الظروف والبيئة المحيطة بتلك الشخصية لكي يقف على العوامل والعناصر الهامة في تكوين شخصيته . وشيخنا ابن تيمية رحمه الله من أعلام تلك الشخصيات الذين نبغوا ووصلوا القمة بين أقرانهم . هو احمد تقي الدين ابو العباس بن الشيخ شهاب الدين عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية . ولد ابن تيمية بحران يوم الاثنين في العاشر من ربيع الاول سنة ٦٦١ هـ .

وكانت هذه المدينة مركزا من مراكز الثقافة اليونانية في بعض العصور كما كانت نقطة مهمة للتبادل والاتصال ومقرا للديانة الصابئية[٤] ولم يستطع ان يقيم في هذه المدينة طويلا اذ بعد بلوغه السنة السابعة اضطر ان يهاجر مع والده وأهله الى دمشق سنة ٦٦٧ وذلك خوفا من بطش التتار . وصلوا الى دمشق بعد ان عاشوا فترة رهيبة في الطريق قبل الوصول اليها خوفا على حياتهم وعلى مامعهم من الكتب التي تعتبر رأسمال العلماء[٥]. ولكن ابن تيمية الصغير بعد ان استقر مع اهله في دمشق لم يكن بامكانه ان ينسى هذه الاعمال الفظيعة التي ارتكبت في حق المسلمين من قبل التتار ورأى هذه الغارات الوحشية التي يشنها المغول على البلاد وأهلها . ثم رأى بعد ذلك اسرته تهاجر عن البلاد وتفر خوفا من بطش التتار . فلذلك انتقش في نفسه كره التتار وكره الاعتداء . لعلنا نعرف من هذا بعض الدوافع وراء اندفاعه واصراره على قتالهم . اذ انه بعد ان اشتد عظمه واكتملت رجولته كان يقود بنفسه الجحافل لقتالهم مع أنهم أعلنوا الاسلام واعتنقوه وصاروا كغيرهم من الطوائف الاسلامية ولكنه لم ينس ماضيهم من البغي والعيث في الارض فسادا .

ولذلك رأى انهم وان كانوا مسلمين لكنهم بغاة يجب قتالهم حتى يتوبوا ويفيئوا الى امر الله وكذلك ليخرج من تحت سلطانهم الشعوب التي يهضمونها حقوقها ويعيثون فسادا في أرضها .

أستقرت اسرة ابن تيمية في دمشق بعد كل هذه المصاعب التي اعترضتهم والهزات النفسية الاليمة التي ابتلوا بها ولكن والد ابن تيمية الشيخ شهاب الدين لعلمه وفضله اشتهر امره وذاع صيته بمجرد وصوله الى المدينة . فهرع اليه وجهاؤها لمواساته وعرض المناصب الدينية والعلمية عليه فأصبح مدرسا وواعظا بجامع دمشق الاعظم وتولى مشيخة دار الحديث السكرية

---

(٤) التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٧٠
(٥) الدرر الكامنة جـ ١ ص ١٥٣

وبها كان سكنه وفيها تربى ولده تقي الدين [٦] ومما يلاحظ ان هذا العالم الجليل الشيخ الوالد كان على جانب كبير من قوة الحفظ والذاكرة وأنه كان يلقي دروسه غير مستعين بقرطاس مكتوب او كتاب يتلو منه او مذكرات ليستعين بها بل كان يلقي الساعات من ذاكرته الواعية وعقله المستذكر وهذا يدل على قوة حافظته وقدرته على البيان • وهي الصفات التي برزت في ابنه وكانت من اخص الصفات التي يتغلب بها على أقرانه من المناظرين له والمستمعين اليه • نشأ الغلام فوجد والده على هذا القدر من العلم والفضل • وفي الواقع أن الاسرة كلها قد توارثت العلم والفضل فقد كان جده مجد الدين عالما جليلا ويعد من ائمة الفقه الحنبلي وله كتابات نافعة في اصول الفقه الحنبلي • وقد رحل الى البلاد في سبيل العلم ودرس وافتى وانتفع به كثيرون • وله كتاب المنتقى في الاحكام [٧] ولاريب ان ابن تيمية الذى تربى ونشأ في احضان هذه الاسرة العلمية قد تأثر بها كثيرا وانها كانت الحجر الاساسي في بناء شخصيته وأخلاقه وتربيته على الفضائل •

شغفه بالعلم

قد يحدث للانسان بعد ان يستكمل دراساته العلمية ويصبح عالما ان ينشغل عن العلم بتهافته على الحياة المادية او بحبه للرياسة والمناصب والجاه فتكون هذه الشواغل الدنيوية تأخذ جزءا كبيرا من تفكيره وتبعده عن جو العلم والبحث والاطلاع • فلذلك لاينبغ الانسان في علمه ويتفوق ولايصبح عالما مفكرا يغذي الانسانية بثمار افكاره الا اذا انكب على العلم وجعله شغله الشاغل وصرف جهوده كلها في البحث والدراسة واستزادة الخبرات •• فهكذا كان شيخنا ابن تيمية رحمه الله تعالى • كان العلم والتأمل والتعمق والاستزادة في المعارف امنيته الوحيدة وغايته القصوى • لذلك ماخالط الناس

---

(٦) يراجع ابن كثير جـ ١٣ ص ٣٠٢ •

(٧) ابن كثير جـ ١٣ ص ١٨٥

في بيع ولاشراء ولا معاملة ولا تجارة ولا مساومة ولا مزارعة ولا عمارة ولا كان ناظرا في وقف او مباشرا لمال • ولا كان مدخرا دينارا ولا درهما ولا متاعا ولا طعاما وانما كانت بضاعته مدة حياته وميراثه بعد وفاته ـ رضي الله عنه ـ العلم اقتداء بسيد المرسلين الذي قال : العلماء ورثة الانبياء لان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن أخذ به فقد اخذ بحظ وافر [8] ولم يعرف انه ترك محراب العلم الا في الايام التي كان يحمل سيفه لقتال التتار وكان وجوده ضروريا في ميادين القتال ليرفع عن روح المسلمين ويقوى عزائمهم بتحريضهم على الجهاد في سبيل الله وكانت خطبه الجهادية في ميادين الوغى تعمل عمل السحر في قلوب المؤمنين وتجعل منهم قوة متراصة ملتهبة من الايمان والصبر والتشوق الى ملاقاة الاعداء • فلم تكن أعماله الجليلة هذه في ميادين القتال تعتبر تركا للعلم او انصرافا عنه اذ لم يكن يقوم بهذه الاعمال الا تقوية للعلم وتأييدا له بالعمل به وتطبيقه • ولابد انه قد عرف ان علماء الصحابة لم يتأخروا يوما عن الجهاد والقتال في سبيل اعلاء الاسلام • فلذلك كان رحمه الله يريد ان يتاسى بهم في ذلك • يقول الاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة في كتابه ابن تيمية ما نصه [9] • وانه مع انصرافه للعلم قد وجد الزمان يفرض عليه أمرين : احدهما ان يقف بالمرصاد للمهاجمين للحقائق الاسلامية من النصارى الذين كانوا يرابطون في قبرص وغيرها بعد غارات الصليبين • وثانيهما ان يقف بالمرصاد للنحل المختلفة التي تسربلت بسربال الاسلام ولبست لبوسه وهي تكيد له في الباطن • هذان الأمران جعلاه يجرد سيف البيان على الفريقين وهذا يستدعي قراءة واطلاعا وانصرافه وقتا طويلا للدراسة العميقة • فدرس النصرانية وطوائفها وفرقها وتحريفاتها للاناجيل عن موضعها ورد عليها ذلك الرد المفحم • ولقد درس الأصول الفلسفية التي بنت عليها الفرق الاسلامية المنحرفة مذاهبها

---

(٨) ص ١٢٠
(٩) الكواكب الدرية ص ١٥٦

ومناهجها او حاولت ان تستعين بها لتأييد انحرافها درس ذلك كله ثم تقدم للميدان مناظرا بالقول فارهفت المناظرة قواه وزادته ايمانا بقضاياه فان المناظرة تنير السبيل في فكر المناظر وقد تهديه الى حقائق ماكان ليهتدى اليها وهو في هدأة التفكير والتجرد النفسي • فان احتكاك الافكار المتضاربة يؤلق بينها برقا منيرا » فيدرك من هذا ان حياته كانت سلسلة متصلة الحلقات في الكفاح والجهاد في سبيل الله • اذ أن انكبابه على العلم وتعمقه في البحث والدراسة أيضا كانت للمجاهدة لتقويم المنحرفين من الفرق الضالة من المسلمين • فان الجهاد في سبيل الله لاينحصر في حمل السلاح والخوض في ميادين القتال فحسب بل قد يكون القلم والبيان انجع للمنحرفين ومرضى القلوب • وهكذا كانت حياة هذا الرجل المغوار القوى في مواهبه ونفسه وارادته كلها للعلم الخالص • وبذلك انتج ما انتج من ثمار فكره اليانعة وخلف للمسلمين ثروة عظيمة من الفكر والعلم والبيان •

عصر ابن تيمية ـ الحالة السياسية

تفرق امر المسلمين في عصر ابن تيمية الذى يعد من العصور الوسطى في التاريخ وكان المسلمون في جميع انحاء البلاد الاسلامية انقسموا الى دويلات وامارات يقاتل امراؤها وملوكها بعضهم بعضا ولم تكن هناك كلمة تجمعهم وتوحدهم بل كل واحد منهم يسير وراء اطماعه لتوسيع رقعة مملكته او امارته وكان رعاياهم من المسلمين هم ضحايا هذه المطامع • ولم يكن مركز الخلافة في بغداد قويا بحيث يستطيع ان يضم هذه الاطراف والامارات تحت قبضته ويملى عليهم ارادته وذلك لتغلب الديالمة عليها من آل بنى بويه وكان كل هم هؤلاء الديالمة تقوية نفوذهم وسلطانهم تحت ظل الخلافة وكان الخليفة مغلوبا على أمره لايستطيع ان يحرك ساكنا [١٠] فكان من الطبيعى ان يكون المسلمون ضعفاء لايصمدون امام زحف المغول •

---

(١٠) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٣٨ الفرقان

ظهور الفرنج

عاش ابن تيمية في العصر الذي يلي عصر الصليبين مباشرة الذين أتو الى الشرق الاسلامي لاحتلاله ورفع راية الصليب على البلاد الاسلامية ولكن خيب الله آمالهم ورد كيدهم الى نحورهم . لقد نزلوا اول الامر في بلاد الشام واحتلوا معظم مدنه الساحلية حتى اسقطوا عكا وقتلوا من كان فيها من المسلمين [11] وبعد ذلك استمروا في غاراتهم وهجماتهم على الشام ومصر حتى أستولوا على بيت المقدس وفعلوا فيها مثل مافعلوا في عكا . وكانوا ينتصرون على المسلمين تارة وينهزمون اخرى . وظلت الحرب سجالا بين الطرفين نحو قرنين من الزمان وكان الملوك الايوبيون في هذه الفترة من اولهم القائد المظفر السلطان صلاح الدين الايوبي الى آخرهم قد بذلوا جهودا اسلامية عظيمة لانقاذ البلاد من شرور هؤلاء الفرنجة . اذ كان تاريخهم سلسلة من الحروب والمعارك مع الصليبيين الى ان كانت آخر ضربة وجهتها الجيوش المصرية اليهم فانقوا جيوش الفرنجة في البحر والقوا ملوكهم في غياهب السجون . فانتهى الامر بطردهم نهائيا على يد الملك الاشرف . خليل بن المنصور قلاون [12] . هذه كانت أشارة الى الحروب الصليبية التى قارب عصرها عصر ابن تيمية ورأى آثارها وعاين الخرائب التى تركتها . فلننتقل الآن الى التتار الذين عاصر هجومهم آخر الحروب الصليبية واعقبوها بالتخريب في الديار الاسلامية .

مجيء التتار

لم يتنفس المسلمون بعد عن حروب الصليبين حتى نزلت عليهم مصائب التتار الذين اتوا من اطراف الصين تحت قيادة زعيمهم جانكيز خان وكانوا قوما همجيا قساة القلوب لم تعرف قلوبهم معنى الرحمة والعاطفة

---

(11) راجع ص ١٠ من كتاب الهراس .
(12) الكامل جـ ١٠ ص ٢٢٤ .

الانسانية • وكان كل همهم القتل والنهب والتخريب وسفك الدماء •فسقطت البلاد الاسلامية في ايديهم بلدة تلو اخرى وكانوا يطلقون أيديهم في البلاد التى يجتاحونها نهبا وسلبا وتقتيلا وتخريبا الى ان قضوا على بغداد عاصمة الخلافة الاسلامية وقتلوا الخليفة المستعصم • يكاد يجمع المؤرخون على ان سبب سقوط بغداد في ايدى التتار كان نتيجة الاضطرابات الطائفية فيها بين أهل السنة والشيعة من ناحية وكذلك ضعف الخلافة لتغلب العناصر غير المخلصة عليها من الديالمة وغيرهم • يقول ابن كثير في البداية والنهاية [١٣]• ان بغداد لم تبتل فقط بالتتار وهم بلاء في الارض وشر مستطير • وهم وحدهم كافون لازالة كل حضارة وتقويض كل قائم بل ابتليت بغداد بمن فيها • فقد كان فيها اليهود والنصارى قد مالؤ التتار وكاتبوهم وكان فيها من هو ادهى وامر وهو العلقمى وزير المستعصم آخر خليفة عباسى أقام ببغداد • فان ذلك الوزير كان شيعيا غاليا ارتضى لنفسه ان يمالىء عبدة الشمس من التتار على عبدة الواحد القهار وخان دينه وخان بلاده وخان الفضيلة • فقد عمل على أضعاف جند بغداد • فقد كان فيها عند توليه مائة الف جندى معهم الشكة والسلاح والعدة والعتاد • وكان فيهم الامراء والاكابر الذين كان فيهم حمية الاسود الكواسر فلم يزل في تقليل العدد حتى أصبح نحو عشرة آلاف ، ثم اطمع التتار وكشف لهم الحال وضعف الرجال فجاؤا ولم يكتف بذلك الذى قدمه بل انهم عندما اقبلوا كالوحوش الضارية حسن للخليفة مصالحهم على أن يترك لهم نصف خراج العراق ويكون للخليفة النصف ، فرضى وذهب الخليفة ليفاوض فاعاده هولاكو قائدهم مذؤما مدحورا • اذ قد اشار الوزير العلقمى في الوقت نفسه على هولاكو الا يقبل المصالحة لان الخليفة ينقضها بعد سنة واشار عليه بقتله وايد العلقمى نصير الطوسى الذى كان في صحبة هولاكو وخدمته • قتل الخليفة باشارة الروافض وانساب التتار يقتلون ويخربون في بغداد ولم ينج من أهل بغداد

---

(١٣) ج ١٣ ص ٢٠١

الا اليهود والنصارى ومن لجأ الى العلقمي فهؤلاء وحدهم كان لهم الامان . لعلنا هنا نفهم بعض الدوافع وراء هذه الهجمات التي شنها الشيخ ابن تيمية على الشيعة والمذهب الشيعي وجهوده التي بذلها لابطال مذهبهم » . وكذلك لانستغرب منه انه قاد بنفسه جنودا مسلحين لقتال الطائفة النصيرية سكان الجبال . اذ كان يعتقد ان هؤلاء واولئك من الشيعة والباطنية لايؤمن جانبهم وهم على أستعداد لمساعدة اعداء الاسلام من الصليبين والتتار على البلاد وأهلها من المسلمين .

الحالـة الاجتماعيـة

مما لاريب فيه ان الحالة الاجتماعية في جميع الازمان تابعة للحالة السياسية فاذا كانت السياسة في أية بقعة من بقاع العالم مستقيمة تسير سيرها الطبيعي بعيدة عن القلاقل والفتن تكون الحالة الاجتماعيةلا محالة تابعةلها في استقامتها وسلامتها وبعدها عن التشر والتخلف والتاخر .فعندئذ تزدهر البلاد وتتقدم وتنهض في جميع جوانبها فكريا ـ وثقافيا وانتاجا واقتصادا وتماسكا واتحادا . وقصارى القول ان استقامة السياسة هي المنطلق الوحيد لارتفاع شأن البلاد في المجالات الاخرى .

ولكن الامر في عهد ابن تيمية كان بالعكس . اذ أدى تنازع الأمراء المسلمين فيما بينهم وكثرة الغارات على البلاد الاسلامية الى اضطراب حبال الامن في ربوع هذه البلاد ووجود حالة من الرعب والفزع في قلوب الناس بحيث اصبح لايطمئن احد على نفسه وماله .

عاش الشيخ ابن تيمية رحمه الله في عصر متفكك مضطرب مختلف لاتجمع اهله وحدة في الدين او الجنس او العادات والتقاليد والافكار . اذ نرى في الحروب الصليبية انه امتزج الشرق بالغرب وتلاقت حضارات متباينة وعادات وافكار مختلفة . ومهما كانت العلاقة بين المسلمين والفرنجة علاقة حرب وعداوة ولكن السيوف لاتستطيع ان تحول بين سريان العادات

والافكار والتقاليد • وفي حروب التتار احتك المسلمون بهؤلاء القوم الذين اتوا من اقصى الشرق حاملين معهم عاداتهم واخلاقهم واهواءهم • وفوق ذلك كله فان هذه الحروب المتكررة العنيفة قد خلطت بين البلاد الاسلامية وشعوبها بعضهم مع بعض •فحصل من هذا الاختلاط الاجبارى اختلاط فكرى ونفسى واجتماعى في العادات والتقاليد وتكون منها مجتمع مضطرب لايعرف القرار والاطمئنان • وكان من الطبيعى ان يكون المجتمع الذى يقوم على هذا الاساس من الاضطراب والتباين والتناقض يسود فيه نظام الطبقات يتلو بعضها بعضا في المراتب الاجتماعية وفي المناصب والجاه والنفوذ • ومما يجدر ذكره ان النظام الطبقى في ذلكم العصر كان له شان كبيرفي ابن تيمية ونشاطه وكفاحه وارى هنا تايدا لما قلناه من الحالة الاجتماعية واضطرابها ان انقل ما نقله الاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة في كتابه ابن تيمية عن المؤرخ المشهور المتريزى حيث يقول [١٤] : فلما كثرت وقائع التتر في بلاد الشرق والشمال وبلاد القفجاق واسروا كثيرا منهم وباعوهم تنقلوا في الاقطار واشترى الملك الصالح نجم الدين أيوب جماعة منهم سماهم « البحرية » ومنهم من ملك مصر ثم كانت للملك المظفر « قطز » معهم الموقعة المشهورة على عين جالوت وهزم التتار واسر منهم خلقا كثيرا ساروا بمصر والشام ثم كثرت الوافدية في أيام الملك الظاهر بيبرس وملئوا مصر والشام فانتشرت عاداتهم بها وطرائقهم • وكانوا (اى التتار) انما ربوا بدار الاسلام واتقنوا القرآن وعرفوا احكام الملة المحمدية فجمعوا بين الحق والباطل وضموا الجيد الى الردىء • وفوضوا لقاضى القضاة كل مايتعلق بالامور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج وناطوا به أمر الاوقاف والايتام وجعلوا اليه النظر في الاقضية الشرعية كتداعى الزوجين وارباب الديون واحتاجوا في ذات انفسهم الى الرجوع لعادة جنكيز

---

(١٤) ابن تيمية للشيخ ابو زهرة ص١٤٩

اختلفوا فيه من عاداتهم والاخذ على يد قويهم وانصاف الضعيف على وفق مافي « الياسا » وكذلك كان يحاكم التجار الممتازون من الاهالى على مقتضى قواعد امور الاقطاعات لينفذ ما استقرت عليه اوضع الديوان « الى آخر ماقال ».

من هذا يبدو لنا ماكان عليه هذا العصر من اضطراب واختلاف في الفكر والعادات . وتباين في الدين وفي القضاء في صعيد واحد وداخل دولة واحدة .

الحياة الفكرية والعلميـــة

ان هذا العصر الذى عاش فيه ابن تيمية وان لم يوجد احد ينكر انـه كان يعج بالعلم والعلماء والانتاج الكثير في جميع العلوم الاسلامية في التفسـير والحديث والفقه او العلوم العربية او في التاريخ ، وما يتعلق به او غير ذلك من العلوم الاسلامية المختلفة . الا انا اذا القينا على هذا العصر من جميع جوانبه نظرة حيادية لاتضح لنا عيانا انه كان عصر التقليد والجمود والانكباب على ما كتبه السلف والفوه فلم تكن هناك عند العلماء روح التجديد والابتكار . فاصيبت الاذهان نتيجة هذه النكبات التى نزلت على البلاد الاسلامية ببلادة وعقم فأخذت تتمسك باطراف ماقرره السابقون من قواعد واحكام في الاصول والفروع . ولم يكونوا وهم بهذه الحالة ان يخرجوا من ربقة التقليد . وكان جل جهدهم فهم اقوال ومؤلفات المسلمين السابقين ثم الزيادة عليها ما وسعهم الجهد دون خروج عن الروح الذى كان يسرى فيه وهو التقيد بالافكـــار والآراء التى وصلت اليهم عن الفقهاء والمتكلمين ونحوهم من رجال الدين .

وفي هذا يقول أبن خلدون (١٦) ووقف التقليد في الامصار عند هؤلاء الاربعة ودرس المقلدون لمن سواهم وسد الناس باب الخلاف وطرقه ووردوا خان والاقتداء بحكم « الياسا »(١٥) فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما

---

(١٥) ياسا من غير ال اسم للكتاب الذي وضع فيه جنكيزخان القواعــد والعقوبات ثم ادخل عليه العرب أداة التعريف وهذه الكلمة في بعض اللغات الآرية بمعنى النظام .

(١٦) المقدمة ص ٦٥٥ .

الناس الى تقليد هؤلاء ولم يبق الا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الاصول واتصال سندها بالرواة • لا محصول اليوم للفقه غير هذا • ومدعي الاجتهاد في هذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده • وقد صار أهل الاسلام اليوم على تقليد هؤلاء الاربعة • ولم يكن علم الكلام باوفر حظا من الفقه بل هو ايضا كان وقفا على مذهب الاشاعرة والماتريدية • فاذا كانت الحالة العلمية والفكرية كما ذكرنا فلا غرابة اذا رأينا الشيخ ابن تيمية صاحب النفس الابية الصلبة التي لاتعرف الخضوع ولاتخاف في الحق لومة لائم • فلا غرابة اذا رأيناه ينبرى لهؤلاء واولئك من المقلدين والجامدين يعلن استقلال فكره واعتماده على الكتاب والسنة واقوال الصحابة والتابعين ومدركات العقل السليم المستقيم غير آبه بآراء من جاء بعد الصحابة والتابعين مهما كانت منزلته وشأنه وشهرته بين الانام •

القسم الثاني : منهجه في العقيدة

قبل ان نخوض في منهجه الفلسفي الذى عالج به المسائل الكلامية التي كانت سائدة في عصره يحسن بنا ان نذكر بشكل موجز يلائم هذه العجالة من البحث لمحة عن الفرق الاسلامية التى كانت آراؤهم وافكارهم في تطاحن وتضارب وتناحر مستمر من غير ان ينزل احد منهم لرأى الآخر • وكان لكل من هذه الفرق اتباع يناصرونه ويؤيدونه بل يتعصبون له احيانا اذ كان يدعى كل فريق من هؤلاء ان مذهبه هو الصواب • ولنكتف بذكر ثلاثة منها جاء ذكرها في رسائل ابن تيمية وكتبه الخاصة بالاعتقاد • وتلك الفرق الثلاثة هي الجهمية والمعتزلة والاشاعرة •

١ ــ الجبرية : اختلف المؤرخون في تحديد اول من تكلم بهذه النحلة • ومن الثابت قطعا ان الكلام في الجبر حصل في اول العصر الاموى • ولقد سجل كتاب « المنية والامل » رسالتين احداهما لابن عباس والاخرى للحسن البصرى • وما كانت الرسالتان الا ارشادا للناس على اثبات الاختيار • وقد

كانت الرسالة الاولى لاهل الشام والثانية لاهل البصرة[17] • وقيل ان اول من قام بالدعوة اليه الجعد بن درهم الذى كان اول من خاض في مسألة خلق القرآن • وقد تلقى ذلك عن يهودي بالشام ونشره بين الناس بالبصرة ثـم تلقاه عنه الجهم بن صفوان وقام بنشره • ولذلك نسبت الفرقة اليه فقيل عنهـا الجهمية • ولقد كان جهم مع دعوته الى الجبر يدعو الى آراء أخرى منها ان الجنة والنار تفنيان وان علم الله وكلامه حادثان • وقد نفى رؤية الله تعالى يوم القيامة • وقد تبعه كثيرون في هذه الاراء • غير ان النحلة التى أشتهروا بهـا وصارت خاصة بهم هى الجبر • وان الانسان لا ارادة له[18] •

٢ ـ المعتزلة : هذه هي الفرقة التي شغلت الفكر الاسلامى قرونا طويلة وهي صاحبة المعركة الكبرى التى دوى ذكرها في العصور الاسلامية وهـى مسألة خلق القرآن التى ابتلى فيها الامام احمد بن حنبل • نشأت هذه الفرقة في العراق • وكان العراق فيذلك الوقت يموج بالعناصر المختلفة من الكلدان والفرس والنصارى واليهود • فقد كان بعض منهم يفسر الاسلام على ضـوء المعلومات القديمة في رأسه قبل دخوله الاسلام • وبعضهم اخذ الاسـلام من مورده الصافي ومنهله العذب ولكن فيه بعض الميل الى القديم وحنين اليه من غير ارادة • وقد ظهرت المعتزلة في أول امرها بأمرين • اولهما : القول بان الانسان يخلق أفعال نفسه وانه مختار في كل مايفعل • ولذلك كـان التكليف والثاني : مسألة مرتكب الكبيرة • فقد قالوا انه ليس بمؤمن ولا كافر ولكنه فاسق • فهو في منزلة بين المنزلتين (اى بين الايمان والكفر) وقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين مجاوبة لروح العصر • فقد جرى خلاف شديد في هذا الشأن في آخر عهد امير المؤمنين علي رضى الله عنه وعصر الامويين في امر مرتكب الكبيرة • وجرت للفرق المختلفة اقوال كثيرة في هذا • منها قول

---

(١٧) ابن تيمية لابو زهرة ص ١٧٦ •

(١٨) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٠٩ ويراجع فجر الاسـلام لاحمد امين ص ٣٤٢ •

الازارقة (أي اتباع نافع بن الازرق) أن مرتكب الذنب مطلقا كافر هو وولده . وقال الاباضية من الخوارج وهم اتباع عبدالله بن اباض ان مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لاكفر ايمان . وقال الحسن البصري : ان مرتكب الكبيرة منافق لانه نطق بالشهادتين ودل فعله على عدم الايمان . وقال المرجئة : لايضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . وقال المعتزلة في وسط تلك الآراء المتضاربة انه في منزلة بين المنزلتين وكأنهم بذلك يتوسطون(١٩) . هذا ما اشتهر به المعتزلة في اول امرهم ولكنها كانت فرقة نشيطة دائبة . ولقد حرروا في آخر الامر مذهبهم الاعتقادي في خمسة اصول : التوحيد . والعدل . الوعد والوعيد . والمنزلة بين المنزلتين . والامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الاشاعرة :

فلما أشتد طغيان المعتزلة بأسم بعض الخلفاء العباسيين وتسببوا في ايذاء كل من يخالف آراءهم من الفقهاء والمحدثين والبارزين في الاسلام فقدوا احترامهم ونسى الناس خيرهم ودفاعهم عن الاسلام بجوار ايذائهم لائمة الاسلام . ولما جاء الخليفة المتوكل وابعدهم عنه تحرك العلماء من الفقهاء والمتكلمين لمنازلتهم وجدالهم . وظهر في اخر القرن الثالث رجلان امتازا بصدق البلاء وكثرة الاتباع . احدهما ابو منصور الماتريدى وثانيهما ابو الحسن الاشعري . ولد الاول بقرية (ماتريد) من اعمال سمرقند وتفقه على مذهب ابى حنيفة ونبغ حتى رجع الناس اليه فيما وراء النهر يأخذون عنه الفقه واصوله وسائر علوم الدين . ثم ذاعت شهرته في علم الكلام حتى صار له مذهب يسلكه أهل خراسان يقارب مذهب الاشعري . اما الاشعري فقد ولد بالبصرة وتوفى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة . تخرج على المعتزلة في علم الكلام وتتلمذ لشيخهم في عصره ابى على الجبائى . ولكن الاشعري

---

(١٩) يراجع الفصل الثالث من كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور علي سامي النشار حول هذا الموضوع .

بعد أن تغذى من موائدهم ونال كل ثمرات تفكرهم وجد نفسه يميل الى البعد عن تفكيرهم فأبتعد عنهم وترك مذهبهم • لقد سلك الاشعرى في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل • وبما انه قد تصدى للرد على المعتزلة احتاج الى ان يتبع طريقتهم في الاستدلال وهو ان يستعين في ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة • وانه رد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية والحشوية والروافض وغيرهم من أهل الاهواء الفاسدة والنحل الباطلة • وكثير من هؤلاء لايقنعه الا الدليل العقلى ولايؤثر فيه النقل [٢٠] • والان بعد ان ذكرنا نبذة عن هذه الفرق الاسلامية الثلاث التى كانت تتمتع بشهرة عريضة في عصر ابن تيمية • آن لنا ان نخوض في بيان منهجه رحمه الله في اتجاهه العقيدى • فنقول : اذا كان من البدهى ان كل فيلسوف من الفلاسفة القدامى والمحدثين اتخذ لنفسه منهجاً في الوصول الى بغيته من المسائل الميتافيزيقية • فمثلا كان منهج ديكارت في فلسفته الحدس العقلى او الانقداح الفورى المباشر للعقل ــ الذى وصل به الى الكوجيتو ــ انا افكر فانا موجود ــ ومنهج (برجسون) الحدس الغريزى الذى ادى به الى أثبات الديمومة • فلابد ان ابن تيمية رحمه الله كان له منهج يسير عليه في نقده لمسالك الفلاسفة والمتكلمين والروافض والمتصوفة والاشاعرة وغيرهم • فقد كان منهجه الوحيد في هذا المضمار هو الكتاب والسنة لايحيد عنهما قيد أنملة • وكان في ذلك مستدلا بقول الرسول (ص) تركت فيكم امرين لن تضلوا ماتمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله • وكان مع هذا ياخذ برأى السلف من الصحابة وعلماء التابعين اذ كان يرى انهم خير الفرق قبلا واهداهم سبيلا وهم افضل الناس بعد الانبياء • فانه اذا كانت أمة محمد خير أمة اخرجت للناس كما نطق بذلك الكتاب الكريم فاولئك خير أمة محمد كما قال (ص) خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم • ولهذا كانت معرفة اقوال

---

(٢٠) راجع الشهرستاني ص ١١٩ وكذا تبين كذب المفترى لابى الحسن الاشعرى • وكذا تاريخ الفلسفة في الاسلام لديبور ص ١١٦ •

السلف وأعمالهم في العلم والدين خيرا وانفع في نظر ابن تيمية من معرفة أقوال المتأخرين واعمالهم في جميع علوم الدين واعماله • كالتفسير واصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والاخلاق والجهاد وغير ذلك • فانهم افضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم [٢١] • والذى دعا ابن تيمية الى التمسك بالكتاب والسنة في منهجه للوصول الى الصواب في جميع الاحكام الدينية أعتقادية كانت او عملية • هو انه وجد الاختلاف في العقائد قد بلغ حدا لايجوز السكوت عنه • ورأى ان كل فرقة تدعى ان ماعندها من المعقول لايوجد عند غيرها وان مذهبها هو المذهب الصحيح الموافق لصريح العقل ولم يسلك مسلك العقليين من الفلاسفة والمتكلمين لانه كان يرى ان افق العقل واسع ومجاله غير محدود وعقول البشر متفاوتة في المراتب لايمكن جمعها على معقول واحد • لذلك دعاهم جميعا الى عرض آرائهم ومذاهبهم على ماجاء به الرسول ليأخذوا بما وافقه ويتركوا ماخالفه واوجب على العقل النظر في حدود النص • ولم يجد في ذلك شيئاً من الحجر عليه • فان في ما جاء به الكتاب الكريم من فنون الادلة ومتنوع البراهين مجالا واسعا للعقل يقضى فيه رغبته ويشبع نهمه مع ضمان السير في الجادة دون تعثر او انحراف • يرى ابن تيمية [٢٢] • ان خلاصة ماعند أرباب النظر العقلي في الالهيات من الادلة اليقينية والمعارف الالهية قد جاء بها الكتاب والسنة مع زيادات او تكميلات لم يهتد اليها الا من هداه الله بخطابه • وان ماقد جاء به الرسول من ذلك فوق ما في عقول جميع العقلاء من الاولين والآخرين لقد بلغ تحمسه لمنهجه السلفي الى ان وصل الى الهجوم على الامام الاشعرى امام اهل السنة في عصره وصاحب المذهب الذى كانت تدين به في ذلك الوقت معظم اقطار الاسلام • فصار يرميه بالتناقض وبان فيه بقايا من أهل الاعتزال ويشنع عليه في مسألة الكسب

(٢١) منهاج السنة ج ١ ص ١٧٤ •
(٢٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٦ و١٧ رسالة الفرقان

اذ كان الاشعرى يرى ان كسب العبد لفعله هو مجرد مقارنة قدرته الحادثة للفعل من غير تأثير لها فيه اصلا (٢٣). ونقد الغزالى ايضا بقوله : انه على الرغم من نقده للفلسفة قد اتبع كثيرا من أصولها وان كلامه لاهو الى الاسلام المحض ولا الى الفلسفة الصريحة بل يجعله برزخا بين الاسلام والفلسفة(٢٤) ولكنا نلاحظ ابن تيمية انه رغم هجومه على استخدام الاساليب العقلية والفلسفية في الاستدلال كان هو بنفسه يستخدم أحيانا أساليب عقلية وفلسفية محضة في مناقشته للفرق المختلفة كقوله في الرد على نفاة الصفات الخبرية (فان قال من أثبت هذه الصفات التي هى فينا اعراض كالحياة والعلم والقدرة . ولم يثبت ماهو فينا ابعاض كاليد والقدم هذه اجزاء وابعاض تستلزم التركيب والتجسيم . قيل له وتلك اعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلى كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسى . فان اثبت تلك على وجه لاتكون اعراضا او تسميتها اعراضا لايمنع ثبوتها قيل له واثبت هذه على وجه لاتكون تركيبا وابعاضا لايمنع ثبوتها . فان قيل هذه لايعقل منها الا الاجزاء قيل له وتلك لايعقل منها الا الاعراض فان قال العرض ما لايبقى، وصفات الرب باقية . قيل : والبعض ماجاز انفصاله عن الجملة الخ (٢٥) .

لقد ذكر الدكتور محمد البهى في تبرير مسلكه هذا مانصه « ابن تيمية كان مضطرا ان يؤلف وان يحاج بالدليل النظرى والمنطقى او النقل لان خصومه في داخل الجماعة الاسلامية دفعوه الى الحجاج والنزاع العلمى. وهؤلاء الخصوم هم ارباب الفرق الاسلامية (٢٦) لعمرى ان هذا الكلام يكون تبريرا لمسلك الاشعرى والغزالى قبل ان يكون تبريرا لمسلك ابن تيمية اذا نهما كانا احوج من ابن تيمية الى استخدام الادلة الفلسفية والعقلية في الرد على الفلاسفة والمتكلمين في ذلك العصر الذى كان للفلسفة والعقل

---

(٢٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٤٢ .

(٢٤) منهاج السنة ج ١ ص ١٢٧ .

(٢٥) الاكليل ص ٢٦ في مجموع الرسائل الكبرى ج ١ .

(٢٦) في كتابه الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٨٧

سوق نافق ورواج كبير . فاذا كان كذلك فلم يبق لنقد ابن تيمية لهذين الامامين وجه .

نقد ابن تيمية لمناهج الفلاسفة والمتكلمين

لقد درس ابن تيمية المذاهب المختلفة من فلسفية وكلامية وتعمق فيها وتبحر . ولكن كان يقصد من دراسته لهذه المذاهب هدمها لانه كان يرى فيها داء قد أصاب فكر المسلمين فجعل منهم المتكلمين والمتفلسفين وانها سرت الى العقل الاسلامي فسيطرت على جميع جوانبه . وكان على خلاف الغزالى اذ انه درس الفلسفة ليطلب الحقيقة من ورائها فخلص نفسه من كل شيء ليصل الى الحق . ولكن تبين له بطلان مايقوله الفلاسفة فعاد الى الدين . وانقدح في فكره نور الحقائق في خلوات صوفية عرف فيها نفسه ثم حمل حملته على الفلاسفة وبين تهافتهم [٢٧] ومع ذلك هل تجرد عن الفلسفة ؟ انه بقيت في نفسه اثارة منها بل انه لم يتركها الا وقد تكون عقله تكونا فلسفيا واخذ احد شعب الفلسفة وجعله جزأ من دراساته وهو المنطق . فهو يقر ان الحقائق لايمكن ان تعرف في اى علم من العلوم على وجهها الا اذا كان المنطق ميزانها . وهو القائل من لايحيط بالمنطق علما لايوثق بعلمه [٢٨] .. والآن نريد ان نذكر بايجاز موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين في بحث الشئون الالهية . يقول في الفلاسفة القدامى كارسطو وغيره انهم ابعد الناس عن معرفة الامور الالهية وان اكثر كلامهم فيها خبط وتخليط . لانهم لم يستضيئوا بنور النبوة ولا كانت عندهم شريعة . وهذا هو رأى الغزالى ايضا . يقول في المنقذ من الضلال « واما الالهيات ففيها اكثر اغاليطهم فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ماشرطوه في المنطق » واما فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا فيقول : انهم وان كانوا قد توسعوا

---

(٢٧) يراجع كتاب المنقذ من الضلال للغزالى .

(٢٨) مقدمة المستصفى للغزالي .

في هذه المباحث وتكلموا في الالهيات والنبوات والمعاد بما لايوجد عند هؤلاء الفلاسفة القدامى الا انهم مزجوا الحق الذى اخذوه من الدين بالباطل الذى بنوه على أصولهم الفاسدة (٢٩) وحاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن على حساب الدين فيقولون مثلا : ان صفات الله التى جاء بها القرآن ونطقت بها السنة ليست الا تعبيرات عن ذات واحدة ٠ ويقولون : ان العرش هو الفلك التاسع والكرسى هو الفلك الثامن والملائكة هي النفوس والقوى التي في الاجسام ومايحدث في العالم من خوارق العادات وحتى معجزات الانبياء انما سببه عندهم قوة فلكية او طبيعية او نفسانية الى غير ذلك من الامور التي وجدوها في الفلسفة فتمحلوا لها نصوصا من الدين (٣٠) واما المتكلمون فينقد ابن تيمية المعتزلة منهم لانهم بالغوا في تقدير العقل وحكموا باستقلاله وكفايته في الوصول الى قضايا الدين الاساسية مثل العلم بوجود الله تعالى وقدرته ونحو ذلك ٠ ونفوا صفات الله عز وجل متاولين ماورد فيها من النصوص كالفلاسفة ٠ وينقد طريقة الاشاعرة ايضا لانهم وان خالفوا الطوائف السابقة وقالوا : « ان طرائقهم ضارة وان السلف لم يسلكوها ونحو ذلك مما يقتضى ذمها ولكنهم يرون ان أدلة القرآن مجملة فلذلك لابد من التسلح بأدلة اخرى لقمع المخالفين فعلى ذلك يتجهون الى أدلة المتكلمين وبذلك ينتهون الى مثل ماينتهى اليه اولئك (٣١) وكما نقد ابن تيمية مناهج العقليين من الفلاسفة والمتكلمين كذلك ذم الغلاة من الحرفيين الذين يهملون جانب العقل كلية ويقفون عند حرفية النص ويقول : انهم قد يستدلون بالقرآن من جهة اخباره فقط لامن جهة دلالته ٠ فلا يذكرون مافيه من الادلة العقلية على أثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد (٣٢) ٠ من هذا النقد الذى وجهه ابن تيمية لهذه الفرق يتبين انه يرى ان القرآن بما فيه من ادلة وحجج فيه

---

(٢٩) منهاج السنة ج ١ ص ٩٦ ٠

(٣٠) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٠ رسالة الفرقان ٠

(٣١) تفسير صورة الاخلاص ص ٨٤ ٠ ٢ ـ شرح المواقف ج ٨ ص ١

(٣٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٤ معارج الوصول ٠

غناء لطالب العقيدة الاسلامية لا لانه كتاب ثبت انه من عند الله بل للادلـــة التى يسوقها لاثبات الوحدانية والصفات واليوم الآخر والمعاد • فهو ليـــس فيه الاخبار فقط بل فيه الدليل على صحة الخبر فهو في نفسه يحمل دليـــل صدقـه •

منهج ابـن تيميـة في اثبات الله

اتفق المتكلمون والفلاسفة الالهيون والفلاسفة الاسلاميون جميعا عـلى وجود الصانع • ولكن أختلفوا في طريقة أثباته وفي المناهج التى سلكوهـــا للوصول اليه •

١ ـ سلك المتكلمون لاثبات وجود الله تعالى طرقا متعددة حصرهـــا صاحب المواقف في أربع طرق فقال : « قد علمت ان العالم اما جوهـــر او عرض وقد يستدل على أثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه• فهذه وجوه أربعة • ولما كانت هذه العجالة لا تناسب بيـان هذه الطـرق كلها لان الشرح فيها يطول نكتفي بالاشارة الى ان المتقدمين منهم بنوا رأيهم في أثبات الله تعالى على حدوث العالم ذهابا منهم الى ان الحدوث هو العلــة المحوجة الى المؤثر • وانه اذا ثبت ان العالم حادث كان لابد له من محدث يخرجه من حيز العدم الى حيز الوجود • ويقولون : ان هذه قضية بديهية• ويوافقهم ابن تيمية على البداهة • ولكنه لايسلم لهم طريقتهم في أثبات حدوث العالم ويرى انهم لجأوا في ذلك الى مقدمات ليست بينة في نفسها ولا يمكن اثباتها بطريق القطع مثل قولهم : ان العالم مركب من جواهرفردة واعراض• وان الجواهر لاتخلو عن الاعراض وان الاعراض حادثة وان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث • فيقول ان أثبات هذه المقدمات التى يتركب منها هذا الدليل ليس قطعيا وفيها صعوبة يتعذر معها ثبوت المدعى (٣٣) • ويرى ابـن

---

(٣٣) كتاب النبوات ص ٣٩ وكتاب الموافقة ج ١ ص ١٩ •

تيمية ان تلك الطريقة التي اتبعها المتكلمون لاثبات الصانع طريقة مبتدعة مذمومة شرعا كما انها محفوفة بأخطار وان من اعتمد عليها في اصل دينه فأحد الامرين لازم له . اما ان يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين ادلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الادلة او يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين واما ان يلتزم لاجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم جهم لاجلها فناء الجنة والنار . وابو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار . والتزم قوم ـ وهم الاشاعرة ـ ان الاعراض لا يجوز بقاؤها بحال على ما في ذلك من مكابرة للحس والعقل . ويرى ابن تيمية انه لو قدر ان هذا الدليل صحيح في نفسه لايلزم تعينه اذ قد يكون للمطلوب ادلة كثيرة يمكن التوصل اليه بكل منها (٣٤) .

٢ ـ واما الفلاسفة فيقول ابن تيمية : انهم سلكوا طريقة الوجوب والامكان وقسموا الموجود الى واجب وممكن بدلا من قديم وحادث . وقد ذكر ابن سينا في أشاراته الدليل على اثبات واجب الوجود ونقله عنه ابن تيمية في كتاب الموافقة وناقشه في جميع اجزاء ومقدمات دليله مناقشة مفصلة دقيقة ولو لا ان طبيعة هذا البحث لاتتلائم مع الخوض في هذه التفصيلات لذكرناها هنا بحذافيرها . ولكن ايجازا للكلام نقول ان ابن تيمية رحمه الله يرى ان هذه الادلة التي سلكها المتكلمون والفلاسفة في اثبات الله تعالى الا وهي طريقة الحدوث وطريقة الامكان رغم وجود صعوبات وشكوك في مقدماتها ادلة مركبة تحتاج الى دقة في النظر وامعان في التفكير لاتقوى عليها عقول عامة المسلمين . واذا لم تكن هذه الادلة التي اصطنعها المتكلمون والفلاسفة صالحة لاثبات وجود الله تعالى . فما هو اذا الدليل الذي يصلح لاثباته تعالى ؟ يرى ابن تيمية ان هذا الدليل يجب ان يتوافر فيه شرطان احدهما ان يكون مما اتفقت العقول على صحته . ولايعنى ابن تيمية بالعقول هنا تلك القوة النظرية التي تسير وفق قوانين المنطق والاقيسة بل يعنى بها

(٣٤) كتاب الموافقة ج ١ ص ٢٠

الفطرة العامة التى فطر الله الناس عليها[٣٥] • وثانيهما ان يكون شرعيا بمعنى ان الشارع قد استدل به وأمر الناس ان يستدلوا به فكل دليل توافر فيه هذان الشرطان فهو صحيح في نظر ابن تيمية موصل الى المطلوب والا فلا اعتداد به يقول ابن تيمية في كتاب النبوات « فالاستدلال بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة • وهي طريقة عقلية صحيحة وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس اليها وبينها وارشد اليها • وهى عقلية فان نفس كون الانسان حادثا بعد ان لم يكن مولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقة لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء اخبر به الرسول اولم يخبر • لكن الرسول امر ان يستدل به ودل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعي لان الشارع استدل به وامر ان يستدل به وهو عقلى لأنه بالعقل تعلم صحته • وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر وهو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلى وشرعى كما قال تعالى « أو لم يروا انا نسوق الماء الى أرض جرز فنخرج به زرعاً تأكل منه انعامهم وانفسهم افلا يبصرون » فهذا مرئى بالعيون وقال تعالى « سنريهم أياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » فالآيات التى يريها الناس حتى يعلموا ان القرآن حق هى آيات عقلية يستدل بها العقل على ان القرآن حق وهى شرعية دل الشرع عليها وامر بها[٣٦] • فهذا هو دين دليل العناية والدقة والاحكام الذى اعتمد عليه بعض الفلاسفة للوصول الى المطلوب •

مذهب ابن تيمية في الصفات

تعتبر مشكلة الصفات أهم المشاكل الكلامية على الاطلاق واكثرها مثاراً للخلاف فهي متصلة بمسألة التوحيد الذي هو المطلب الاقصى لهذا العلم

---

(٣٥) منهاج السنة ج ١ ص ١٨٥ •

(٣٦) كتاب النبوات ص ٤٨ •

كما ان لها تعلقا بمسالة قدم العالم وحدونه ومسالة الاختيار والجبر وما الى ذلك من المسائل التى لاتهم علم الكلام وحده بل هى من صميم البحث الفلسفي ايضا • فلذلك ينبغى هنا ان نتعرض لبيان المذاهب المختلفة في هذه المسائل على وجه الاجمال • وبعد ذلك نذكر مذهبه رحمه الله فيهما بالتفصيل • فالصفات لها انواع منها صفات سلبية مثل القدم والوحدة ومنها صفات معان كالعلم والقدرة [٣٧] ومنها صفات أفعال مثل الخلق والرزق والاحياء والاماتة ونحو ذلك • والمشهور من فرق النفاة ثلاثة ١ ـ الفلاسفة الاسلاميون ٢ ـ المعتزلة ٣ ـ الجهمية اما الفلاسفة فذهبوا الى ان واجب الوجود بذاته واحد بسيط لاتعدد فيه بوجه من الوجوه فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة الخ ••• ولكنهم مع ذلك يقولون : انه خير محض وكمال محض وحق محض ويثبتون له العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات • ويزعمون ان ذلك لايستلزم الكثرة والتركيب في ذاته لان مفهوم ذلك كله عندهم شيء واحد هو نفس الذات [٣٨] • واما المعتزلة فبعد ان اتفقوا على نفي الصفات الزائدة على الذات اختلفوا فيما بينهم في التعبير عنها • فمنهم من جعلها عين الذات كأبى الهذيل العلاف فقال : ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هى ذاته يعنى ان الذات باعتبار تعلقها بالمعلوم تسمى علما وباعتبار تعلقها بالمقدور تسمى قدرة ونحو ذلك • ومنهم من جعلها تعود الى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام والجاحظ • فمعنى كونه تعالى عالما عندهما انه ليس بجاهل ومعنى كونه قادرا انه ليس بعاجز وهكذا • ومنهم من اثبت احوالا وراء الذات كابى هاشم فقال : بان لله عالمية وقادرية لاعلما وقدرة • وان هذه الاحوال ليست بموجودة ولا

---

(٣٧) المقصود دبالصفات السلبية هى التى يكون السلب داخلا في مفهومها فمفهوم القدم مثلا عدم الاولية والوحدة عدم الشركة ونحو ذلك • واما صفات المعانى فهى التى تدل على عمنى زائد على الذات عند المتكلمين بمعنى ان الذات لاتكون محتاجة في تحققها اليها •

(٣٨) النجاة لابن سينا ص ٣٧٢ وما بعدها •

معدومة الى غير ذلك مما اختلفوا فيه من التفاصيل [٣٩] • واما الجهمية اتباع جهم ابن صفوان فكانوا يقولون : ان الله تعالى لايوصف بشيء مما يوصف به العباد • فلايجوز ان يقال في حقه انه حي او عالم او مريد او موجود او نحو ذلك لان هذه صفات تطلق على العباد وانما يقال له قادر وموجد وخالق ونحوه لان هذه الصفات عندهم لا يوصف بها العباد اذ انهم كانوا جبرية يرون ان العبد لا قدرة له ولا اختيار •

ومن الطبيعي ان ابن تيمية رحمه الله لم يكن ليرتضي هذه المذاهب وكانت كلها في نظره منحرفة ضالة عن جادة الحق والصواب • فلذلك جرد عليهم سلاح البيان والافكار للرد عليهم ودحض آرائهم وتزييف ماتمسكوا به من الادلة •• كما هو غير خفي على من يراجع مؤلفاته رحمه الله ولولا خوفي من الاطالة لذكرت ادلة كل من هذه الطوائف مع مناقشاته رحمه الله لها • والان بعد ان بينا وجهة نظر هذه الفرق المختلفة في الصفات وعرفنا ان ابن تيمية لم يوافقهم على آرائهم • فلنأخذ في بيان مذهبه هو في ذلك على وجه الاجمال • لقد بنى رحمه الله مذهبه في الصفات على ثلاث قواعد •

١ ـ الاولى : ان كل ما اثبته الله لنفسه او اثبته له رسوله من صفات يجب اثباته وماصرح الله أو رسوله بنفيه عنه تعالى يجب نفيه وما لم يصرح الشرع لابنفيه ولا اثباته يجب الاستفسار عن معناه • فان كان معناه صحيحا موافقا لما اثبته الشرع قبل والا فلا [٤٠] • اما القاعدة الثانية : فمضمونها نفي مماثلة الله تعالى لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وافعاله • فهو سبحانه لايماثل شيئا ولا يماثله شيء وكل ماثبت له من صفات الكمال فهومختص به لايشاركه فيه غيره • فأطلاق بعض صفاته تعالى على عباده كعالم وقادر ومريد وحي وسميع وبصير الخ ••• لايقتضي مماثلة صفاته لصفاتهم اصلا بل محض

(٣٩) التبصير في الدين ص ٥٢ والانتصار ص ٧ •

(٤٠) تفسير سورة الاخلاص ص ٢٢

أشتراك في الاسم فقط . ولايستلزم ان يكون علمهم كعلمه ولا ارادتهم كارادته ولاحياتهم كحياته ال) ... فالصفات لها ثلاث اعتبارات عند ابن تيمية اذا اضيفت الى الله تعالى بان قيل علم الله وقدرته ونحو ذلك تكون غير مخلوقة ولاتماثل صفات المخلوقين . واذا قلنا علم العبد وقدرته الخ ... فهذا كله مخلوق ولا يماثل صفات الرب . واذا قلنا : العلم والقدرة والكلام فهذا مجمل مطلق لايقال عليه كله انه مخلوق ولا انه غير مخلوق بل ما اتصف به الرب فهو غير مخلوق وما اتصف به العبد فمخلوق . فالصفة تتبع الموصوف فان كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة وان كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة [٤١] ويستدل ابن تيمية بالنقل والعقل على نفى المماثلة . فالآيات التى تنفى المماثلة كثيرة كقوله تعالى « ليس كمثله شيء » وقوله « قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد » ويستدل عقلا بقوله : كل شيئين متماثلين لاشك في انه يجوز على احدهما مايجوز على الآخر ويجب له مايجب له ويمتنع عليه مايمتنع عليه . فلو قدر انه تعالى ماثل غيره في شيء من الاشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير . ومعلوم ان كل ماسواه ممكن قابل للعدم بل معدوم مفتقر الى فاعل . فيلزم اذا ان يكون هو والشيء الذى ماثله ممكنا قابلا للعدم بل معدوما مفتقرا الى فاعل [٤٢] . والقاعدة الثالثة : ان الكمال ثابت لله تعالى الى ما لا يتناهى . ويستدل ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه بوجوه كثيرة منها نقلية واخرى عقلية . فمن النقل قوله تعالى « افمن يخلق كمن لايخلق افلا تذكرون » فقد دلت هذه الآية على ان الخلق صفة كمال وان الذى يخلق افضل من الذى لايخلق . واما الحجج العقلية فنكتفى منها بما اعتمد عليه ابن تيمية وهو قياس الاولى . فيقول : قد ثبت ان الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه وقيوم بنفسه خالق بنفسه الى غير ذلك من

---

(٤١) مجموعة الرسائل جـ ٣ ص ٥٤ .

(٤٢) منهاج السنة جـ ١ ص ١٩٥ .

خصائصه . فهذا الواجب القديم الخالق اما ان يكون ثبوت الكمال الذى لا نقص فيه الذي هو ممكن الوجود ممكناً له واما ان لايكون . والثاني باطل لان هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن فلا يمكن للواجب الغني القديم بطريق الاولى . ولان ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق والذى جعل غيره كاملا هو احق بالكمال منه . فالذى جعل غيره قادرا اولى بالقدرة والذى علم غيره اولى بالعلم . والذى أحيا غيره اولى بالحياة .. وهكذا . واذا ثبت امكان ذلك له فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فانه واجب له لايتوقف على غيره . فانه لو توقف على غيره لم يكن موجودا له الا بذلك الغير . فذلك الغير ان كان مخلوقا له لزم الدور المحال فان ما في ذلك الغير من الامور الوجودية فهي منه . فلو توقف في شيء من كمالاته على ذلك الغير المخلوق له لزم ان يكون كل منهما فاعلا للاخر وهذا هو الدور القبلي الممتنع . فان الشيء اذا امتنع ان يكون فاعلا لنفسه فمن باب اولى يمتنع ان يكو فاعلا لفاعله [٤٣] . فهذان الدليلان النقلي والعقلي ــ هما اللذان اعتمد عليهما ابن تيمية في أثبات وجوب الكمال المطلق لواجب الوجود بحيث يمتنع سلبه عنه . هذا ولنكتف هنا بهذا القدر من الكلام مراعاة لما تقتضيه هذه العجالة من الاقتضاب . والآن فلنختتم بحثنا هذا ببحث مذهبه في اهم هذه الصفات وابعدها اثرا واكثرها مثارا للنقاش والجدال في عصره وهي الصفات الخبرية .

الصفات الخبرية

المراد بالصفات الخبرية او السمعية ما استند الى مجرد الخبر دون استناد الى نظر عقلي كالاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا وكالوجه واليد والعين والقدم والعلو وغير ذلك مما جاء في الكتاب واحاديث الرسول (ص) . وقد عنى ابن تيمية عناية بالغة باثبات هذه الصفات والرد

---

(٤٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣ـ٤٦ .

على من انكرها من المتكلمين والفلاسفة ووضع في ذلك رسائل كثيرة على جانب عظيم من الاهمية منها العقيدة الحموية الكبرى والعقيدة الواسطية وغير ذلك من المحاورات الموجودة في معظم كتبه التى يجريها مع خصومه لاثبات هذه الصفات وابطال شبه المنكرين لها • والان فلنذكر آراء الفلاسفة والمتكلمين والاشاعرة حول هذه الصفات • اما الفلاسفة والمعتزلة فمتفقون على نفى تلك الصفات الخبرية وتأويل ماورد فيها من الآيات والاحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى • واما الاشاعرة فيقول الاستاذ « محمد خليل هراس » ان المتقدمين منهم كأبي الحسن الاشعري وابى بكر الباقلانى وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات ويتحرجون من تأويلها بما يقتضي نفيها عن الله عز وجل ثم بعد ذلك ينقل عن الاشعرى في كتابه (الابانة) ملخصا يفيد انه كان يثبت هذه الصفات ويبقيها على ظواهرها غير مؤول • واما الباقلانى فيحكى عنه ابن تيمية والذهبى •• انه ذكر في كتابه الابانة « فان قال قائل فما الدليل على ان لله وجها ويدا قيل (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله تعالى (ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى) فأثبت لنفسه وجها ويدا الخ[٤٥] • فاذا صح هذا عن الباقلانى كان هو والاشعرى من المثبتين لهذه الصفات • واما الذين أشتهروا بنفى هذه الصفات من الاشاعرة فهم امام الحرمين الجوينى وجميع متاخرى الاشاعرة تقريبا مثل الغزالى والرازى والامدى وغيرهم • واما ابن تيمية فهو يصف الله سبحانه بكل ماوصف به نفسه في كتابه وما وصفه به رسوله • ويرى ان هذه الصفات وان تشابهت في الاسم مع ماهو معروف عند البشر فما يضاف اليه سبحانه غير ماعند الناس بل هو مايليق بالتنزيه الكامل لرب العالمين • ويثبت لله سبحانه وتعالى الاستواء واليد والقدم وغير ذلك ولكن يقول : ان هذا كله بما يليق بذاته تعالى لانعرف حقيقته وعلينا الايمان به ويقول في الرد على قول النافين لهذا وان اثبتوا كل الصفات

---

(٤٥) ابن تيمية للشيخ محمد خيل هراس ص ١٤٨ •

الاخرى (٤٦) « فان قال من اثبت هذه الصفات التى هى فينا اعراض كالحياة والعلم والقدرة • ولم يثبت مافيها ابعاض كاليد والقدم • هذه اجزاء وابعاض تستلزم التجسيم والتركيب • قيل له : وتلك اعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلى كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسى • فان أثبت تلك على وجه لاتكون اعراضا او تسميتها اعراضا لايمنع ثبوتها قيل له : واثبت هذه على وجه لاتكون تركيبا وابعاضا لايمنع ثبوتها • » والحق انه في هذا الباب يعتمد على شيئين » •

اولا : اثبات كل ما جاء في القرآن والسنةمن غير تاويل ولا صرفهعن ظاهره •

ثانيا : اعتقاد ان ظاهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه اوالتجسيملان ما يثبت لله ليسمن جنس ما يثبت للحوادث • فالتشابه في الاسم لا يقتضى التشابه في الحقيقة والمنفى ليس هو التشابه في الاسماء وانما المنفى هو التشابه في الحقائق • وان الله سبحانه وتعالى مخالف للحوادث في ذلك تمامالمخالفة • « ليس كمثله شيء وهو السميع العليم » وابن تيمية اذ يثبت كل ماجاء في القرآن والحديث من غير كيف ولا تشبيه يخالف الذين نفوا هذه الصفات الاخبارية كما يخالف المجسمة والمشبهة • فان اولئك اثبتوا التجسيم والتشبيه او على الاقل لم ينفوه • فاولئك الحشوية او المشبهة او المجسمة قالوا : ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالابصار • وان الله يرى مكيفا محدودا يوم القيامة • وانه سبحانه يجلس على العرش والعرش مكان له ويد الله المذكورة في القرآن يد جارحة • ووجهه وجه صورة • وانه سبحانه تعالى ينزل نزول حركة وانتقال من مكان الى مكان • واستواؤه سبحانه على العرش جلوس عليه وحلول فيه • ولقدا بالغوا فقالوا في القرآن : الحروف المقطعة والاجسام التى يكتب عليها والالوان التى

---

(٤٦) الاكليل ص ٤٠ •

يكتب بها ومابين الدفتين قديم أزلى[47] فلذلك يعتبر ابن تيمية وسطا بين النافين للصفات وبين اولئك المجسمة • ومذهبه اذا منزه وليس بمجسم ولا مشبه • ويرى رحمه الله في مسألة الاستواء ان الله مستو على عرشه أستواء يليق بجلاله ويختص به فكما انه موصوف بانه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وانه سميع بصير ونحو ذلك • ولايجوزان يثبت للعلم والقدرة خصائص الاعراض التى لعلم المخلوقين وقدرتهم فكذلك هو سبحانه فوق العرش • ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها [48] • ومن هنا يظهر لنا جليا ان ابن تيمية رحمه الله كان رجلا شجاعا في اظهار مايؤمن به مخلصا لجميع ماجاء به الكتاب والسنة • وكان موحدا ومنزها احسن التنزيه واعمقه ولم يكن من المشبهة او المجسمة كما كان خصومه من المعاصرين والمتأخرين يرمونه به • بل كان كما رأينا يسير مع النصوص القرآنية والاحاديث النبوية غير منصرف عن ظواهر معانيها الى التجوز والتأويل مع تنزيه الله سبحانه وتعالى عما لايليق بجلاله وكماله ومع تأكيده مرات كثيرة في جميع كتبه ورسائله ان الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء وانه مخالف للحوادث •

يقول رحمه الله في تفسير سورة الاخلاص مانصه [49] • « فالرب سبحانه اذا وصفه رسوله بانه ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة وانه يدنو عشية عرفة الى الحجاج وانه كلم موسى في الوادى الايمن في البقعة المباركة من الشجرة• وانه استوى الى السماء وهي دخان • فقال لها وللأرض ائتيا طوعا او كرها لم يلزم من ذلك ان تكون هذه الأفعال من جنس مانشاهده من نزول

---

(٤٧) يراجع ابن تيمية للشيخ ابو زهرة ص ٢٦٨ •

(٤٨) العقية الحموية ص ٤٢٩ •

(٤٩) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٣ •

هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر ، فهذا الكلام الصريح الواضح الذى لايقبل الشك والمواربة يسطع دليلا على ايمانه المتين المنزه لله تعالى وصفاته من جميع شوائب النقص ومخالفته لجميع الحوادث والاعراض التى تستلزم التركب والحدوث .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .



بســم الله الرحمن الرحيم

حكم الطلاق الثلاث

بقلم : هـاشم جـميل

معيد بكلية الامام الاعظم

اجمع العلماء على أن من طلق زوجته تطليقه أو تطليقتين فان لـه مراجعتها مادامت في العدة ، فان انتهت عدتها فلـه أن يعـود اليها بعقـد جديد[1] .

ولكنهم أختلفوا فيمن طلق زوجته ثلاث تطليقات مجموعة « أنت طالق ثلاثا » أو متابعة « أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق » ولم يقصد بهـذا التابع التأكيد[2] ، وانما قصد تكرار الطلاق واستئنافه .

ولكي تكون نسبة الاقوال لقائليها اكثر دقة ينبغي تقسيم الطلاق الى نوعين ، الطلاق بعد الدخول ، والطلاق قبل الدخول .

حـكم الطـلاق الثلاث

النوع الاول : الطلاق الثلاث بعد الدخول

أختلف الفقهاء في حكم من طلق زوجته المدخول بها ثلاثا ، على ثلاثة مذاهب .

المذهب الاول : لايقع بهذا الطلاق شيء ، وهو رواية عن كل من :

---

(1) انظر الامع لاحكام القرآن للقرطبي ج ٣ ص ١٢٧ ط / دار الكتاب

(2) أما اذا قصد التكرار فلا أعلم خلافا بين العلماء في أنها تقع واحدة ،

محمد بن مقاتل ، ومحمد بن اسحاق ، والحجاج ابن أرطاة وجعل النووي هذه الرواية هي المشهورة عنه [٣] .

ونسبه الشوكاني لبعض أئمه أهل لبيت منهم الباقر والصادق [٤] . وفي هذه النسبة نظر سأبينها فيما بعد .

المذهب الثاني : يقع به طلقة واحدة ، وبه قال ابن تيمية وابن القيم. ونسب الى بعض الصحابة ولتابعين والفقهاء ، وسأبين هذا مفصلا في مناقشة أستدلال الجمهور على مذهبهم بالاجماع . ونقله بن القيم عن محمد بن مقاتل ، ومحمد بن اسحاق [٥] .

المذهب الثالث : تقع به البينونه الكبرى ، بمعنى أنه يقع ثلاث تطليقات .

وبه قال جماهير العلماء من السلف والخلف ، واليه ذهب الائمة وابن حزم ، وهو رواية عن الحجاج بن ارطاة وجعلها القرطبي هي المشهورة عنه [٦] .

دليل المذهب الاول

أستدل أصحاب هذا المذهب : بأن الله تعالى حينما شرع الطلاق ، قيد ايقاعة بوقت معين على صفه معينه .

فقال : « يأأيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن [٧] . وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن المراد من الآية هو ايقاع الطلاق في طهر لم يمس فيه .

---

(٣) أنظر شرح مسم للنووي ج١٠ ص ٧٠/ط المطبعة المصرية .

(٤) نبل الاوطار للشوكاني ج ٦ ص ١٩٧ ط مصطفى الحلبى .

(٥) اعلام الموقعين ج٣ ص ٤٩ ط فرج الله بمصر .

(٦) أنظر القرطبى ص ١٢٩ والمصادر السابقة .

(٧) سورة الطلاق الآية رقم ١

وقال : « الطلاق مرتان فأحسان بمعروف أو تسريح بأحسان » .
وهذه تعني ايقاع الطلاق مرة واحدة في ذلك الطهر ، وعليه فاذا أوقع الطلاق في حيض ، أو أوقع في طهر أكثر من واحدة فهو غير جائز ، بدليل : ـ

ما أخرجه النسائي ، عن محمود بن لبيد قال :

« أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا ، فقام مغضبا ، فقال : أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم[٩] .

وواضح أن غضب النبي صلى الله عليه وسلم انما كان لان المطلق قد جمع التطليقات الثلاث ، وهذا يدل على أن ايقاع الطلاق على هذه الصفة بدعي غير مشروع ، وكل ماكان كذلك يرد ولايترتب عليه أثر ، بدليل :ـ
قوله صلى الله عليه وسلم « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد[١٠] .

فالطلاق الثلاث يرد ولايترتب عليه أثر ، وهو المدعى[١١] .

مناقشة الدليل

نوقش هذا الدليل من عدة وجوه :ـ

الوجه الاول : القول بأن ايقاع الطلاق على خلاف ماجاء في الآيتين غير جائز ، هذا مسلم ولكن ليس هو محل النزاع ، وانما النزاع في أن من أوقع الطلاق على هذا النحو مع كونه آثما هل يقع طلاقه ام لا ؟ أنتم تقولون لايقع ، ولايوجد في الآيتين مايدل على ذلك ، والنبي صلى الله عليه وسلم

---

(٨) سورة البقرة الآية رقم ٢٢٩ .
(٩) سنن النسائي ج٦ ص ١٤٢ ط التجارية
(١٠) نيل الاوطار ج٦ ص ١٩٢
(١١) صيغ هذا الدليل بتصرف من مجموع ماجاء في / فتح الباري ج٩ ٥٥ ط الانوار المحمدية والقرطبي ج٣ ص ١٢٩

هو المبين للكتاب ، وقد وقع الطلاق الثلاث في عهده ولم يحكم بالغاء أثر هذا الطلاق وانما حكم بوقوعه ثلاثا أو واحدة على خلاف بين العلماء سيأتي مبسوطا في أدلة اصحاب المذاهب الاخرى .

اما حديث محمود بن لبيد ، فليس فيه الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد غضب من ايقاع الثلاث مجموعه وهذا يدل على تحريم ذلك وقد قدمنا بأن هذا ليس محل النزاع ، والتحريم لايستلزم عدم الوقوع وليس في الحديث مايشير الى أن النبي ص لم يوقع ذلك (*) .

الوجه الثاني : القول بأن الطلاق الثلاث بدعي ، والبدعي لايترتب عليه أثر ، غير مسلم ، وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قد أوقع الطلاق في الحيض ، وهو بدعي بأجماع العلماء .

فقد روى مسلم بسنده ، عن نافع عن ابن عمر : ـ

« أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : مره فليراجعها ثم ليتركها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ، ثم ان شاء أمسك بعد وان شاء طلق قبل أن يمس ، فتلك العدة التي أمر الله عز وجل أن يطلق النساء (١٢) .

فرسول لله صلى الله عليه وسلم قد أوقع هذا الطلاق مع أنه بدعي ، بدليل أنه قد أمر ابن عمر بالمراجعة ، والمراجعة لاتكون الا بعد طلاق قد وقع .

وقد ورد على ذلك أعتراض أورده النووي في شرح مسلم فقال :

فان قيل المراد بالرجعة الرجعة اللغوية ، وهي الرد الى حالها الاول ، لا أن تحتسب عليه طلقه ، قلنا هذا غلط لوجهين : ـ

---

(١٢) صحيح مسلم بهامش شرح النووي ج١٠ ص ٥٩ ومابعدها .

أحدهما : أن حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدم على حمله على الحقيقة اللغوية كما تقرر في أصول الفقه .

الثاني : أن ابن عمر صرح في روايات مسلم وغيره بأنه حسبها عليه طلقة [١٣] .

ويعني بذلك ماجاء في روايات أخرى لمسلم ، منها :ـ

مارواه بسنده ، عن أنس بن سيرين ، وفيها :ـ

أن أنس قال لابن عمر : فأعتددت بتلك التطليقه التى طلقت وهي حائض ؟

قال : مالي لا أعتد بها وان كنت قد عجزت واستحمقت ؟[١٤] .

وروى البخاري بسنده ، عن سعيد ابن جبير عن ابن عمر قال : « حسبت علي بتطليقه » [١٥] .

وعورضت هذه الروايات ، بما رواه أبو داود بسنده عن ابي الزبير ، وفيها : ـ

قال عبدالله : فردها علي ولم يرها شيئا [١٦] .

قالوا : صريحة في أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعتبر هذه التطليقه .

ورد الشافعي رحمه الله تعالى ذلك ، بحمل قوله « لم يرها شيئا » على معنى أن لم يعدها شيئا صوابا غير خطأ ، بل يؤمر صاحبه أن لايقيم عليه لأنه أمره بالمراجعه ، ولو كان طلقها طاهرا لم يؤمر بذلك ، فهو كما يقال للرجل اذا اخطأ في فعله أو اخطأ في جوابه لم يصنع شيئا ، أي لم يصنع شيئا صوابا .[١٧] .

---

(١٣) شرح مسم ج١٠ ص ٦٠ .
(١٤) هامش النووي ج١٠ ص ٦٨ .
(١٥) هامش الفتح ج٩ ص ٢٨٢ .
(١٦) سنن ابي داود ج٢ ص ٢٥٦ ط المكتبة التجارية .
(١٧) الفتح ج ٩ ص ٢٨٣ .

قال ابو داود : روى هذا الحديث جماعه - ذكرهم في السنن -

وقد فعل الشافعي ذلك للجمع بين الروايات المتعارضه حتى لانطرح رواية ابي الزبير ، والا فان العلماء قد تكلموا في هذه الرواية .

والأحاديث كلها على خلاف ما قال ابو الزبير[18] .

وقال الخطابي : قال أهل الحديث : لم يرو أبو الزبير حديثا أنكر من هذا [19] .

وقال ابن عبدالبر : قوله « ولم يرها شيئا » ، منكر ، لم يقله غير ابي الزبير ، وليس بحجة فيما خالفه فيه مثله فكيف بمن أثبت منه .

وقال الشافعي : نافع أثبت من ابي الزبير ، والاثبت من الحديثين أولى ان يؤخذ به اذا تخالفا [20] .

وقد صدق الشافعي ، فنافع حجه بالاتفاق ، أما أبو الزبير فمدلس ثم هو مختلف في توثيقه وثقة ابن معين وغيره ، وضعفه آخرون ، تكلم فيه شعبه وقال أبو زرعه وأبو حاتم لايحتج به[21] .

وقد حاول ابن حزم ، جعل احتساب التطليقه من رأي ابن عمر ، وذلك أعتمادا على ماجاء في بعض روايات مسلم ، وحسبت لها التطليقه التى طلقتها [22] .

قال : فلم يقل بأن الرسول صلى الله عليه وسلم حسبها أوامر بأحتسابها وانما هو اخبار عن نفسه ، ولاحجة في فعله ولا فعل احد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم [23] .

---

(18) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٥٦ .
(19) معالم السنن للخطابي ج ٣ ص ٤٣٥ ط والمطبعة العلمية بحلب .
(20) الفتح ج٩ ص ٢٨٣ .
(21) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٣ ص ١٣٥ ط الخانجي .
(22) هامش النوري ج١٠ ص ٦٥ .
(23) المحلى ج١٠ ص ١٦٥ .

الا انه فاته أن رواية البخاري قد جاء بلفظ « حسبت علي » وقد سبقت .

فمن الذي يكون قد حسبها عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟
على ان الذي يقطع كل احتمال ، ما رواه الدارقطني بسنده من طريق شعبه عن أنس بن سيرين .

قال : سمعت ابن عمر يقول اطلقت أمرأتي وهي حائض الحديث ..
وفيه ، قال : فقال عمر :

يارسول الله افتحتسب بتلك التطليقه ؟ قال : نعم [٢٤] .

قال الحافظ ابن حجر : رجاله الى شعبه ثقات [٢٥] .

أما شعبه فهو أشهر من ان يعرف ، وأما انس بن سيرين فهو من رجال البخاري ومسلم .

وهذا الحديث صريح في أن النبي صلى الله عليه وسلم ، هو الذي احتسبها عليه .

اذا ثبت هذا كله ، وثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أوقع الطلاق البدعي المجمع عليه وهو الطلاق في الحيض ، فلا يبقى هناك وجه للاحتجاج بأن الطلاق الثلاث لايقع بدعي على أن وصف الطلاق الثلاث بالبدعه أمر مختلف فيه بين العلماء ، فقد ذهب الشافعي وغيره الى أنه ليس ببدعي وبذلك قال ابن حزم أيضا وقد توسع في الاستدلال على ذلك وأفاض [٢٦] .

الوجه الثالث : ان مانهى عنه الشارع لايستلزم حتما عدم ترتب آثاره عليه عند ايقاعه ، فهناك أمور كثيرة نهى الشارع عنها ولم يمنع ذلك من ترتب آثارها عليها عند ايقاعها ، ومن ذلك ماهو في نطاق الانكحه ، وقد تقدم

---

(٢٤) سنن الدارقطني ص ٤٢٧ ط مطبعة الانصاري / دلهي .
(٢٥) الفتح ج٩ ص ٢٨٣ .
(٢٦) المحلى ج١٠ ص ١٦٧ ومابعدها .

الطلاق في الحيض ، ومثل ذلك الظهار وصفه الله تعالى بقوله « وانهم ليقولون منكراً من القول وزورا[27] .

فوصف الله تعالى له بهذا الوصف يقتضي النهي عنه ، والنهي يدل على التحريم ، ومع ذلك فتحريم الظهار لم يستلزم عدم ترتب الاثر عليه عند ايقاعه ، وانما وجدنا عكس ذلك نصا ، فمن أوقع الظهار حرم عليه المس حتى يكفر ، قال تعالى : ـ

الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبه من قبل أن يتماسا « الآية » والطلاق الثلاث كذلك ان قلنا بتحريمه تترتب آثاره عليه مع أرتكاب موقعه الحرمه [29] .

وقد ذكر الطحاوي الظهار كنظير للطلاق الثلاث في معرض بحثه لهذه المسألة والشوكاني جمع رساله في الموضوع ونقل كلام الطحاوي ، وتوهم أنه يقصد من ذكر الظهار قياس الطلاق الثلاث عليه ، لذلك رد عليه، فقال :

فاته الفارق في البيع والنكاح ، فانهما عقدان ابتدائيان لاطارئان على العقدين القائمين بخلاف الظهار والطلاق فانهما طارئان على العقدين القائمين، فيصح قياس الطلاق على الظهار لو كان الى القياس حاجة [30] .

والشوكاني قصد من ذكر البيع والنكاح نقض العله في قياس الطلاق الثلاث على الظهار ، ورواه الكوثري بأن ماذكره لاينقض العله ، ذلك لوجود فارق بين البيع والنكاح وبين الطلاق الثلاث لذلك لم يترتب أثرها كما أنه لايصح قياس الطلاق عليها ، وهذا الفارق منتف بين الظهار والطلاق الثلاث فيصح قياس الطلاق على الظهار لو أريد ذلك .

---

(27) سورة المجادله آية رقم ٢ .
(28) المجادلة آية رقم ٣ .
(29) شرح معاني الاثار ج٣ ص ٥٥ .
(30) الاشفاق على أحكام الطلاق للكوثري ص ٤٠ ط مطبعة مجلة الاسلام.

أدلة المذهب الثاني

قال تعالى : « الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح بأحسان [٣١].

ووجه الدلالة في الآية : ان الله تعالى قد بين فيها كيفية ايقاع الطلاق ، ولفظ « مرتان » فيها يقتضي ايقاع الطلاق مرة بعد أخرى ، وما كان كذلك لايملك المكلف ايقاع مراته جملة واحدة ، فان فعل ذلك وقرن بايقاع الطلاق ذكر العدد فقال « أنت طالق ثلاثا » كان طلقه واحدة رجعية ، وذلك لانه لم يوقع الطلاق الا مرة مرة ، وهذا ماتقتضيه اللغه والعرف ، ولذلك نظائر كثيرة ، منها •

لو قال الملاعن : أشهد بالله أربع مرات أني لمن الصادقين ، كان ذلك مرة واحدة ، الا اذا أتى بالشهادة مرة بعد أخرى •

ولو قال في القسامه : أقسم بالله خمسين يميناً ان هذا قاتله ، كان ذلك يمينا واحد ، الا اذا أتى بالقسم مرة بعد أخرى •

ولو قال المقر بالزنا : أقر اربع مرات أني زنيت ، كان ذلك اقرارا واحدا ، حتى يكرر الاقرار مرة بعد أخرى •

وقوله صلى الله عليه وسلم « من قال سبحان الله وبحمده مائة مرة حطت عن خطاياه ولو كانت كزبد البحر » • فلو قال قائل سبحان الله وبحمده مائة مرة ، كان ذلك مرة واحدة ، ولا يحصل على الثواب المنصوص عليه الا اذا أتي بذلك مرة بعد مرة • وكذلك قوله تعالى « ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات » •

---

(٣١) سورة البقرة آية رقم ٢٢٩ •

فلو قال شخص أستأذن ثلاث مرات لم يكن ذلك الا مرة واحدة ، الا اذا نطق بالاستئذان مرة بعد أخرى .

فاذا ثبت ذلك كان ما معنا من الطلاق نظيره ، فاذا قال « أنت طالق لايقع بهذه الصيغة الا طلقة واحدة رجعية وهو المدعى (٣٢) .

مناقشة الدليل

نوقش هذا الدليل ، بأن الاستدلال بالآية قائم على أساس أن لفظ « مرتين » هو بمعنى الاتيان بالشيء مرة بعد أخرى ، وكان للاستدلال بالآية على هذا النحو مايبرره لو أن هذا اللفظ لم يستعمل الا في هذا المعنى ، الا أنه كما استعمل في هذا المعنى فقد استعمل في معنى آخر وهو المضاعفه .

قال تعالى ، في حق مؤمنى أهل الكتاب : ـ

« اولئك يؤتون أجرهم مرتين » (٣٣) .

فان أحدا لم يقل بأن معنى ذلك هو أتيانهم أجرهم مرة بعد أخرى ، وانما المعنى مضاعفة الأجر في المرة الواحدة من الايتاء ، فسمى الضعفين الاثنين مرتين .

وقال تعالى ، في أزواج رسوله عليه السلام : ـ

« ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين » (٣٤) .

فانه ليس معناه نؤتها أجرها مرة بعد اخرى ، وانما نعطها مرة واحدة أجرين ، فالمرتان واقعتان على الاجرين المعطيين مرة واحدة .

وفي البخاري ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

(٣٢) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٧ـ٤٨

(٣٣) سورة القصص آية رقم ٥٤ .

« اذا نصح العبد سيده وأحسن عبادة ربه كان له أجره مرتين »[٣٥] .
والمعنى هنا المضاعفه أيضا ، فالتعدد قد وقع على المعطى وهو الأجر ، لاعلى العطاء .

وفي البخاري أيضا ، قوله صلى الله عليه وسلم

« ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين ، الرجل تكون له الامه ..الحديث »[٣٦]
وهذا كسابقه .

وبهذا يتبين بأنه ليس من خصوص المرتين التفريق بينهما ، ولذلك تعددت معاني أستعمالها في اللغة كما نطق بذلك الكتاب والسنه .

فاذا تقرر هذا ، لم يعد هناك وجه للتمسك بلفظ « مرتان » في الآية ما دام استعمال هذا اللفظ لم يقتصر على المعنى الذي ذكروه ، ويبقى اللفظ محتملا للأمرين معا ، وانما يرجح أحدهما على الآخر مايحتف بالآيه من قرائن مرجحه ، كسبب نزول الآيه وكيفية فهم أهل اللغة الذين عاصروا النزول للفظ المرتين فيها .

ونحن نقول ان لفظ مرتين في الآيه قد استعمل على المعنى الذى ذكرناه ، وان كان هذا لايمنع من أنه قد اشير به الى المعنى الآخر أيضا ، فيكون لفظ « مرتان » بمعنى أثنتين وتكون الآية قد سبقت لبيان عدد الطلقات التى يملكها الزوج ، فان قيل لم عدل الله تعالى عن الايجاز كأن يقول « الطلاق ثلاث تطليقات » الى هذا الاطناب الذي نشاهده في الآيه ؟ قلنا أنه قد عدل عن التعبير الموجز الى تعبير آخر مرادف له أطول منه ليشير بما يتضمنه لفظ المرتين من معنى التفريق الى قضية أخرى ، وهي الارشاد الى أحسن السبل لايقاع مايملكه الزوج من الطلقات ، وهو ايقاعها مفرقه حتى

---

(٣٥) البخاري بهامش الفتح ج٥ ص ١٠٨ .
(٣٦) البخاري بهامش الفتح ج ٦ ص ٨٨ .

يمكن تلافي الاثر عند الندم ، وبذلك يتبين بأن الآية الكريمة قد تضمنت قضيتين منفصلتين ، احداهما بيان عدد الطلقات التي يملكها الزوج ، وهي القضية التي سبقت الآيه لاجلها أصلا بدليل سبب نزولها .

فقد نزلت هذه الآية في رجل قال لزوجته في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، لا أدنيك ولا أدعك تحلين ، قالت : وكيف ؟ قال : أطلقك ، فاذا دنا مضي عدتك راجعتك . وقد كان الطلاق في الجاهلية غير محدد ولا بعده معلومة واستمر ذلك في صدر الاسلام فلما وقعت هذه الحادثة ، ذهبت المرأة الى عائشة رضي الله عنها فشكت لها ذلك، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى هذه الآيه بيانا لعدد الطلاق الذى للمرء أن يرتجع فيه زوجته دون مهر وولي ونسخ ماكانوا عليه(٣٧) .

والثانية : الارشاد الى كيفية ايقاع الطلاق بتفريقه ، بما تضمنه لفظ المرتين من المعنى الآخر وهو التفريق .

ويدل عليه فهم الصحابة لذلك من الآيه ، كابن مسعود وابن عباس وغيرهم(٣٨) .

وعليه فاذا أوقع الرجل الطلاق الثلاث دفعة ، وقع وترتب عليه أثره وليس في الآية مايمنع من ترتب هذا الأثر لان لفظ مرتين بمعنى اثنتين حيث أن الآيه قد سبقت أصلا لبيان العدد ، الا أنه أثم لمخالفته الارشاد بالتفريق المشار اليه بلفظ المرتين المتضمن لهذا المعنى والذي استعمل بدلا من العدد الصريح .

ويدل على صحة هذا الفهم للفظ الآية ، ان هذا هو مافهمه منها كبار

---

(٣٧) القرطبي ج ٣ ص ١٢٦ .

(٣٨) المصدر السابق .

الصحابة وفقهاؤهم الذين عاصروا نزولها ، وهم حجة في اللغة وفي فهمهم لما ترمي اليه ألفاظها من المعاني •

فقد روى البيهقي ، عن أنس ابن مالك قال :

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : في الرجل يطلق امرأته ثلاثاً قبل ان يدخل بها ، قال :

وهي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره ، وكان اذا أتى به أوجعه [٣٩] •

وروى مسلم بسنده ، عن ابن عمر رضي الله عنهما ، انه كان اذا سئل عن الطلاق في الحيض ، قال :

أما أنت ـ اي ان كنت ـ طلقت أمرأتك مرة او مرتين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني بهذا ـ يعني المراجعة ـ **وان كنت قد طلقتها ثلاثا** فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجا غيرك **وعصيت ربك فيما أمرك به من** طلاق أمرأتك [٤٠] •

وروى الطحاوي بسنده ، عن مالك بن الحارث •

قال جاء رجل الى ابن عباس فقال : ان عمي طلق امرأته ثلاثا ، فقال :
ان عمك عصى الله فأندمه الله وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا [٤١] •

ومثل ذلك عن كثير من الصحابه كثير •

فهؤلاء كبار الصحابه وفقهاؤهم **قد فهموا من لفظ المرتين في الآية الدلالة على العدد ولذلك قالوا بوقوع الثلاث ، فلو كان في اللفظ مايمنع من ذلك لما خفي عليهم** •

---

(٣٩) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٤ •
(٤٠) صحيح مسلم هامش النووي ج١٠ ص ٦٢ •
(٤١) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٧ •

ثم هم صرحوا بمعصية موقع الثلاث دفعة ، كما هو واضح من تأديب عمر للمطلق ومن صريح لفظي ابن عمر وابن عباس ، فدل ذلك على أن هذه قضية أخرى لاتستلزم عدم الوقوع .

فان كانت المسألة مسألة لغة فهم أهل اللغة وعنهم تؤخذ ، وان كانت مسألة فهم لما ترمي اليه الفاظ القرآن من المعاني فهم أقدر الناس على فهم ذلك ، لمعاصرتهم لنزوله وملازمتهم للرسول الكريم عليه السلام الذي أنزل عليه .

ثم ان الامر لايتوقف عند هذا الحد ، وانما الحديث السابق الذي رواه النسائي عن محمود ابن لبيد ، والذي ذكر فيه غضب النبي صلى الله عليه وسلم من ايقاع الثلاث مجموعة ، يكاد يكون ناطقاً بهذا ، اذ لسائل ان يسأل لماذا اغضب النبي صلى الله عليه وسلم ان لم تكن الثلاثة المجموعة قد وقعت ؟ .

فغضبه عليه السلام دليل على أن الثلاث قد ترتب عليها أثرها ، اذ لو كان ماتلفظ به المطلق لم يترتب عليه أثر أصلا ، أو كان أثره واحدة رجعية لما كان هناك مايستدعي غضبه عليه السلام حيث أنه في الصورة الاولى لم يفعل شيئا ، وفي الثانية انما فعل ما أمره الله تعالى ، غاية مافي الامر أنه قد أخطأ في أستعمال الصيغة فأستعملها في غير محلها وهذا يقتضي تنبيهه ولكن لايستدعي الغضب ، فقد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنسبة لكثيرين غيره فقال لخطيب لم يحسن التعبير « بئس خطيب القوم أنت » ونبهه الى موطن خطئه ، وقال لآخر فسر كلمة على غير وجهها « ما أجهلك بلغة قومك » ونبهه على موضع الخطأ . ويدل على ماقلناه ، أن النبي صلى الله عليه

---

(٤٢) البخاري بهامش الفتح ج٩ ص ٢٩٤ / ومسم لهامش النووي ج١٠ ص ١٢١ .

وسلم لم يغضب في حادثة عويمر العجلاني ، التى لاعن فيها زوجته وذكرت في الصحيحين وقد جاء فيها ٠

« كذبت عليها يارسول الله ان امسكتها فطلقها ثلاثا الحديث » [٤٢].

فلم يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك ، لان طلاقه لم يترتب عليه أثر حيث أن الفرقه قد حصلت باللعان ٠ وسكوته صلى الله عليه وسلم وعدم تخطأته دليل على أن ماقاله غير ممتنع لغة ولاتعارض مع تلفظ المرتين في الاية ٠

وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا اللفظ لايقع به الا واحدة ، دليل على أنه يقع ثلاثا والا لبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ٠ لان عويمرا حينما قال « هي طالق ثلاثا » كان لاشك يعتقد ان زوجته مازالت على ذمته والا لم يكن هناك داع لهذا الطلاق ، وهو يقصد من ذلك أبانتها بذلك اللفظ وهكذا فهم الناس ، فلو كان هذا اللفظ لاتحصل به البينونه لبين ذلك عليه السلام ولما تركهم يتوهمون ذلك ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز ٠

أما ما أورده العلامة بن القيم من نظائر فما معنا ليس جار مجراها

فاما التهليل ونحوه من التكبير والتحميد وما الى ذلك ، فهي عبادات ، الثواب فيها على قدر المشقه فما لم تحصل المشقه المترتبة على التكرار لايحصل الثواب المطلوب وانما يحصل من الثواب بقدر المشقه التى بذلت ، والطلاق ليس بعبادة فهو ليس بنظير لما سبق ٠

وأما الاقرار في الزنا والحلف في اللعان والقسامه ، فالعدد فيها للتأكيد ولايحصل ذلك التأكيد الا بالتكرار ، والعدد في الطلاق ليس للتأكيد فهو ليس نظير ذلك[٤٣] ٠ بل على العكس اذا كان الطلاق متتابعاً وكان الغرض من هذا التتابع التأكيد فأنه لايقع الا واحدة ٠

---

(٤٣) الاشفاق ص ٢٨ ٠

أما الاستئذان فأن التكرار فيه أمر أقتضاه القصد والعرف وهـذا وراء مانحن فيه .

بقي أن يقال لاصحاب هذا المذهب لو قال شخص ، أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق ، فهل يقع ذلك ثلاثا ! فان قالوا كلا ، وهذا هو مذهبهم قيل لهم فلماذا لايقع ثلاثا مع ان الطلاق قد وقع مرة بعد أخرى كما حملتم عليه لفظ المرتين في الآية ؟ . لم يكن أمامهم في هذه الحالة الا ان يقولوا : ان ايقاع اكثر من طلقة في طهر بدعة ، والبدعة ترد الى السنه ، فيجاب عليهم بأنه قد سبق في مناقشة دليل المذهب السابق أثبات أن الطلاق البدعي يترتب عليه أثره .

بعد ماسبق كله يتبين بأنه لم يبق في الآية مايتمسك به أصحاب هذا المذهب للاحتجاج به على مدعاهم .

ب ـ الادلة من السنة

الدليـــل الاول

١ ـ حديث ابن عمر ، على رواية من روى « أنه طلق أمرأته ثلاثا » وأنه عليه السلام أمره برجعتها وأحتسبت له واحدة [٤٤] .

مناقشـــة الدليل

نوقش هذا الدليل بأن العلماء قد بينوا ان الرواية التى جاء فيها ان ابن عمر طلق زوجته وهي حائض ثلاثا غلط[٤٥] . وأن الصحيح هي الروايـة التى جاء فيها أنه طلق واحدة .

---

(٤٥) انظر شرح مسلم ج ١٠ ص ٦٣ / والزرقاني على الموطا ج ٣ ص ٢٠ . ط مصطفى محمد .

وقد روى ذلك مسلم من عدة طرق وأخرجها البيهقي والدارقطني وغيرهما كذلك (٤٦) .

كما ان الرواية التي استدلوا بها قد أخرجها الدارقطني من طريق عمار الدهني عن ابي الزبير قال :

« سألت ابن عمر عن رجل طلق أمرأته ثلاثا وهي حائض ، فقال : أتعرف ابن عمر ؟ قلت نعم ، قال طلقت أمرأتي ثلاثا وهي حائض فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الى السنة » .

وقد طعن الدارقطني في سند هذا الحديث ، ثم قال : والمحفوظ أن ابن عمر طلق أمرأته واحدة في الحيض . وعلى ذلك فهذا الدليل لاتقوم به حجة .

الدليـل الثاني

٢ ـ روى أحمد بسنده ، من طريق محمد بن اسحاق قال : حدثني داود بن الحصين عن عكرمه مولى ابن عباس ، عن ابن عباس قال : « طلق ركانه ابن عبد يزيد أخو بني المطلب أمرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا ، قال : فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها ؟ قال : طلقتها ثلاثا ، قال : فقال : في مجلس واحد » قال : نعم ، قال : فأنما تلك واحدة فأرجعها ان شئت ، قال : فراجعها » . فكان ابن عباس يرى أن الطلاق عند كل طهر ، صحح الامام احمد هذا الحديث وحسنه (٤٨) .

---

(٤٧) انظر صحيح مسلم هامش النووي ج ١٠ ص ٦٠ ومابعدها / سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٢٦ / وسنن الدارقطني ص ٤٣٦ .

(٤٨) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦ .

(٤٩) سنن ابي داود ج٢ ص ٣٥٩ .

وقد أخرج هذا الحديث أبو داود عن طريق ابن جريج عن بعض بني أبي رافع [٤٩] .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضح أيضا .

مناقشة هذا الدليل

نوقش هذا الدليل بأن العلماء قد تكلموا فيه .

قال النووي : أما الرواية التي رواها المخالفون ، ان ركانه قد طلق ثلاثا فجعلها واحدة ، فرواية ضعيفة عن قوم مجهولين [٥٠] .

والنووي في غالب ظني يقصد رواية ابي داود ، لانها جاءت من طريق ابن جريج عن بعض بني رافع ، فابن جريج لم يسم من روى عنه والمجهول لاتقوم به حجة [٥١] .

أما رواية الامام أحمد فليس فيها راو مجهول العين ، الا اذا قصد جهالة العدالة .

فان في سندها راويين اختلف فيهما العلماء وهما محمد بن اسحاق صاحب المغازي ، وشيخه داود بن الحصين .

أما محمد بن اسحاق ، فقد وثقه جماعة من العلماء منهم شعبه ووثقه ابن معين مرة ، وقال أحمد هو حسن الحديث ، الا انه قال كثير التدليس جدا ، قيل له فاذا قال أخبرني وحدثني فهو ثقه ؟ قال : هو يقول أخبرني

---

(٤٧) القرطبي ج ٣ ص ١٢٩ .

(٤٧) المصدر السابق ص ٤٢٧ .

(٥٠) شرح مسلم ج ١٠ ص ٧١ .

(٥١) معالم السنن ج ٣ ص ٢٣٦ / والمحلى ج١٠ ص ١٦٨ .

ويخالف . وتكلم فيه غير واحد من العلماء ، كذبة جماعة منهم عروة ابن هشام ومالك وسليمان التيمي والقطان ، وقال الدارقطني : لا يحتج به وقال النسائي وغيره ليس بالقوي ، وقال ابن معين مرة ليس بذاك[٥٢] .

أما داود ابن الحصين ، فقد وثقه ابن معين وغيره ، وقال النسائي وغيره لابأس به ، وتكلم فيه جماعة من العلماء . فقد ضعفه عباس الدوري ، وقال ابن عيينه كنا نتقي حديثه ، وقال علي ابن المديني وأبو داود أحاديثه عن عكرمة مناكير ، وقال أبو حاتم لولا ان مالكا روى عنه لترك حديثه ،وقال أبو زرعه لعين[٥٣] ، .

وقال الخطابي حديث ابن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس ، نسخة قد ضعف أمره علي ابن المديني وغيره من علماء الحديث [٥٤] . فمن هذا يتبين ان حديث الامام احمد ان صح اسناده عنده فهو عند غيره ليس كذلك .

وقد دأب الكثير على نقل ماذكره الحافظ ابن حجر في الفتح حول حديث الامام أحمد واعتمدوه في الرد على من خالفهم ، ونظرا لاهميته فأني سأنقله وأبين مافيه حتى يتضح الى أي مدى يصح الاعتماد على حديث الامام أحمد كدليل في هذه المسألة .

قال الحافظ :

الحديث نص في المسألة لايقبل التأويل الذي في غيره من الروايات الآتي ذكرها ، وقد أجابوا عنه باربعة أشياء :

أحدها : أن محمد بن اسحاق وشيخه مختلف فيهما ، وأجيب بأنهم أحتجوا في عدة من الاحكام بمثل هذا الاسناد ، كحديث « أن النبي صلى الله

---

(٥٢) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢١ ومابعدها .
(٥٣) الميزان ج١ ص ٣١٧ .
(٥٤) معالم السنن ج ٣ ص ٢٥٩ .

عليه وسلم ، رد على أبي العاص ابن الربيع زينب أبنته بالنكاح الاول » .
وليس كل مختلف فيه مردودا [٥٥] .

هذا ماذكره الحافظ وهو يتضمن ثلاثة أمور وهي :

ان هذا الحديث نص لايقبل التأويل ، وان العلماء أحتجوا بمثل هذا الاسناد ، وان ليس كل مختلف فيه مردودا .

أما قوله : بأن الفقهاء استدلوا بمثل هذا الاسناد ، فهــذا لايعني أن كاف لاعتماد دليلا ورفض ماعداه ؟ الواقع ان هذا لايكفي ، وانما يشترط أولا ثبوت صحته وخلوه من معارض ، وصحة هذا الحديث محل خلاف بين العلماء كما سبق بيانه ، والمعارض موجود وهو حديث البتة ، والحافظ ابن حجر نفسه قد أعترف بمعارضة هذا الحديث لحديث الامام أحمد وحمله عليه كما سيأتي في بيان الامر الثالث .

أما قوله : بأن الفقهاء استدلوا بمثل هذا الاسناد ، فهــذا لايعني ان الطعن في مثل هذا السند . بل ان للخصم أن يرد الاستدلال بهذا الحديث اذ كان لديه معارض .

ولنأخذ مثلا نفس الحديث الذي ذكره الحافظ ، فقد أستدل بــه الشافعية ورده الحنفية . ولكي يتضح الموضوع نذكر المسألة بأختصار .

صورة المسألة رجل كافر أسلمت زوجته المدخول بها أولا ثم اسلم هو بعد ذلك ، لاخلاف بين العلماء في أن أسلامه ان كان بعد انقضاء العــدة فلا يعود اليها الا بعقد جديد . ولكنهم أختلفوا اذا كان أسلامه قبل انقضاء العــدة ، فذهب الشافعي وطائفة من الفقهاء ، الى أنه يعود اليها على نكاحها الأول ، اي من غير عقد جديد [٥٦] .

---

(٥٥) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٠ .
(٥٦) شرح المنهج ج ٢ ص ٤٦ ط عيسى الجلبي .

وأستدل بالحديث الذي ذكره الحافظ ، وقد أخرجه أبو داود والبيهقي ، من طريق محمد ابن اسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمه ابن عباس قال :

« رد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على ابي العاص بالنكاح الاول .. الحديث [٥٧] .

وخالف أبو حنيفة وبعض الفقهاء ، فذهبوا الى أنه لايعود انها الا بعقد جديد[٥٨] . وردوا الحديث الذي أستدل به الشافعي بطعنهم في محمد ابن اسحاق وشيخه ، وعارضوه بما أخرجه الترمذي وابن ماجه عن حجاج ابن أرطاه عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده « أن النبي صلى الله عليه وسلم رد زينب على ابي العاص بنكاح جديد »[٥٩] . وهذا الحديث فيه مقال أيضا ولست الآن بصدد تحقيق هذه المسألة وانما ذكرتها لابين بأن استدلال الشافعي بحديث في سنده محمد ابن أسحاق في مسألة لم يثبت عنده

« أخبرنا عمي محمد ابن علي ابن شافع عن عبدالله ابن علي ابن السائب عن نافع بن عمير بن عبد يزيد ، ان ركانه بن عبد يزيد طلق أمرأته سهيمة البتة ، ثم أتى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ان طلقت أمرأتي سهيمة البتة ، والله ما أردت الا واحدة ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ، لركانه : والله ماأردت الا واحدة ؟ فقال ركانه : والله ما أردت الا واحدة ، فردها اليه النبي صلى الله عليه وسلم ، فطلقها الثانية في زمان عمر ، والثالثة في زمان عثمان رضي الله عنهما [٦٠] .

---

(٥٧) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٧٢ /وسنن البيهقي ج ٧ ص ١٨٧ .

(٥٨) البحر الرائق ج ٢ ص ١٧٦ ط المطبعة العلمية .

(٥٩) أنظر نصب الراية ج٣ ص ٢٠٩ ط المجلس العلمي .

(٦٠) الام للشافعي ج٥ ص ٢٤٢ ط الشعب .

وروى هذا الحديث أبو داود من طريقين عن الشافعي ، وثالثة عن الزبير بن سعيد ، وصححه [٦١] والزبير بن سعيد وان أختلف فيه الا أنه لم ينفرد برواية هذا الحديث فقد رواه الشافعي أيضا كما سبق وهي شاهد لرواية الزبير فلا مانع من تصحيحها .

وأخرجه الدارقطني وصححه [٦٢] وكذا صححه ابن ماجة وابن حبان والحاكم .

فهذا الحديث قد عارض حديث الامام احمد ، وقد جاء فيه أن ركانه قد طلق البتة والبتة ولفظ البتة يحتمل الثلاثة وغيرها ، وأحلاف النبي صلى الله عليه وسلم له أنه ما أراد الا واحدة دليل على أنه لو اراد الثلاثة لوقعت والا لما كان لتحليفه معنى [٦٣] . وقد أعترض العلامة ابن القيم على هذا فيها ماهو أحسن منه أو مثله يعارضه لايعنى الزام الشافعي ولا غيره بكل حديث رواه محمد ابن أسحاق اذا كان هناك مايعارضه كما في مسألتنا .

أما قوله وليس كل مختلف فيه مردودا ، فهو كما قال لكن عند عدم وجود معارض ، فان وجد المعارض فان كان أقوى منه قدم عليه ، وان كان مثله فأما ان يجمع بينهما والا سقطا . وقد عورض هذا الحديث ، بما رواه الشافعي ، قال :

الحديث بقوله :

الأئمة الكبار العارفون بعلل الحديث والفقه كالامام احمد وابي عبيد والبخاري ضعفوا حديث البتة وبينوا انه رواية قوم مجاهيل لم تعرف عدالتهم وضبطهم [٦٤] .

---

(٦١) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦٣ .
(٦٢) سنن الدارقطني ص ٤٣٩ .
(٦٣) انظر شرح مسلم ج ١٠ ص ٧١ .
(٦٤) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٧ .

وأجيب بأن الطعن في هذا الحديث بجهالة عدالة رواته وضبطهم مدفوع ، بأنهم أن كانوا مجهولين عند من ذكرهم من الأئمة فهم معروفون عند غيرهم من كبار الأئمة ايضا ومن عرف حجة على من لم يعرف . والا فكيف نفسر تصحيح من سبق من الأئمة لهذا الحديث مع ما هو معلوم من أن الحديث لايسمى صحيحا الا اذا كان كل راو من رواته تام العدالة والضبط ؟ وقد صححه كذلك الحافظ بن عبدالبر ، وهو من كبار **الأئمة في هذا الشأن وقال :**

رواية الشافعي لحديث ركانه عن عمه أتم ، وقد زاد زيادة لاتردها الاصول فوجب قبولها لثقة ناقليها [٦٥] .

فهذا تصريح بتوثيق الرواة ، فكيف يصرح امام بتوثيق رواة لايعرف عدالتهم وضبطهم ؟ على ان الشافعي نفسه قد صرح بتوثيق كل من محمد بن علي ، وعبدالله بن علي ، فقد روى حديثا آخر ، **عن محمد بن علي عن** عبدالله بن علي بن السائب ، فسأله السائل ، **فقال : عمي ثقة وعبدالله بن** علي ثقة [٦٦].

أما نافع بن عجير ، فقد أختلف فيه هل هو صحابي أو تابعي ، فان كان صحابيا فهو ليس بحاجة الى توثيق وان كان تابعيا فهو من كبار التابعين يكتفي في مثله أأن لايذكر بجرح كيف وقد صرح بتوثيقه أبن حبان [٦٧] .

وبهذا يتبين أن حديث البتة صحيح وحديث الامام احمد مختلف فيه فيقدم عليه حديث البتة قطعا .

على أننا لو أرخينا العنان ، فان أقصى مايمكن ان يوجه من طعن الى

---

(٦٥) القرطبي ج ٣ ص ١٣٢ .

(٦٦) انظر الام الشافعي ج ٥ ص ١٥٦ .

(٦٧) براهين الكتاب والسنة ص ٣٦ .

حديث البتة أنه مختلف فيه صححه جماعة وضعفه آخرون وحديث الامام أحمد كذلك •

وعليه فاما أن نأخذ بقول المضعفين فلا يكون أى من الحديثين صالحا للاحتجاج به ، وأما أن نأخذ بقول المصححين ، وحينئذ أما ان نسلك بهما سبيل التعارض فيتساقطا ، وأختار هذه الطريقة الزرقاني [٦٨] •

واما أن نسلك بهما طريق التوفيق وحينئذ يحمل حديث الثلاث على حديث البتة ، ويكون راوي الثلاث انما رواه على المعنى دون اللفظ ، وذلك لان العلماء قد أختلفوا في البتة ، فقال بعضهم : هي ثلاث ، وقال بعضهم : هي واحدة ، ويحتمل أن يكون الراوي ممن يذهب مذهب الثلاث ، فحكى أنه قال : اني طلقتها ثلاثا يريد البتة التي حكمها عنده حكم الثلاث ، وقد سلك هذه الطريقة الخطابي والنووي [٦٩] والحافظ ابن حجر ، وقال : وهو تعليل قوي ، لجواز أن يكون بعض رواته حمل البتة على الثلاث فقال طلقها ثلاثا ، فبهذه النكته يقف الاستدلال بحديث ابن عباس [٧٠] • وعلى كل الاحوال فأن حديث الامام أحمد لم يعد فيه دليل لاصحاب هذا المذهب •

الدليل الثالث

روى مسلم بسنده ، عن طاوس عن ابن عباس قال :

« كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر ابن الخطاب واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : ان الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناه ، فلو أمضيناه عليهم ، فأمضاه عليهم » •

---

(٦٨) شرح الزرقاني على الموطأ ج ٣ ص ١٦٨ •

(٦٩) انظر معالم السنن ج ٣ ص ٢٣٦ / وشرح مسلم ج١٠ ص ٧١ •

(٧٠) الفتح ج٩ ص ٢٩٠ •

ورواه مسلم والدارقطني من عدة طريق عن طاوس « أن أبا الصهباء قال لابن عباس أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وثلاثا من أمارة عمر ؟ فقال ابن عباس : نعم »[71] .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضحة ، وهي ان الطلاق الثلاث كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعد ذلك الى مضي سنتين او ثلاث من عهد عمر يجعل واحدة ، ثم أمضاه عمر بعد ذلك على الناس ثلاثا لما رأى المصلحة في ذلك . ورأي عمر لايقدم على ماثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وتتابع عليه الصحابة من بعده ، وبناء على ذلك ادعى العلامة ابن القيم اجماعا قديما على أن الثلاث تحسب واحدة ، وقال : ان هذا القول قد دل عليه الكتاب والسنة والقياس والاجماع القديم ، ولم يأت بعده أجماع يبطله، ولكن رأى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أن الناس قد أستهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم ايقاعه جملة واحدة ، فرأى من المصلحة عقوبتهم بأمضائه عليهم [72] .

مناقشة هذا الدليل

أجيب عن حديث ابن عباس ، بعدة أجوبة

الاول : ان هذا الحديث موقوف على ابن عباس لانه ليس فيه مايدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم علم بذلك فأقره ، ولاحجة الا فيما صح

---

(71) انظر مسلم هامش النوري ج ١٠ ص ٦٩ ومابعدها / وسنن الدارقطني ومابعدها .

(72) أنظر أعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٨ /٤٩ .

أنه عليه الصلاة والسلام قاله أو فعله أو علمه فلم ينكره ، وقد أجاب بهذا الجواب ابن حزم [٧٣] .

وتعقبه الحافظ ابن حجر بقوله : ان قول الصحابي كنا نفعل كذا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم في حكم المرفوع على الراجح حملا على أنه أطلع على ذلك فأقره ، لتوافر دواعيهم على السؤال عن جليل الاحكام وصغيرها[٧٤] .

وتعقب الشنقيطي تعقيب الحافظ فقال :

كونه في حكم المرفوع على الراجح لايوجب له الرفع قطعا فاذا عارضه حديث مقطوع برفعه كان مقدما عليه قطعا [٧٥] .

وهذا تعقيب وجيه يؤيده أنه مادام قد أختلف في حكم هذا الحديث هل هو موقوف او مرفوع ، فمعنى ذلك أنه مختلف في الاحتجاج به فاذا عارضه دليل فجمع على الاحتجاج به كالمرفوع قطعا ، قدم عليه ، كما سيأتي ذلك في أدلة الجمهور .

وابن حزم لم ينفرد بالقول بوقف مثل حديث ابن عباس ، فقد نقله النووي أيضا عن ابي بكر الاسماعيلي وغيره [٧٦] .

الثاني : ان هذا الحديث شاذ ، لان طاوس تفرد به مخالفا بذلك بقية أصحاب ابن عباس الذين رووا عنه فتياه بوقوع الثلاث ، وهم سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وعمرو ابن دينار ومالك بن الحويرث ومحمد ابن أياس بن البكير والنعمان ابن ابي عياش ، واذا تفرد الثقة بشيء مخالفا في ذلك الكثيرين

---

(٧٣) المحلى ج ١٠ ص ١٦٨/١٦٩ .

(٧٤) الفتح ج٩ص ٢٩٢ .

(٧٥) لزوم الطلاق الثلاث للخضر الشنقيطي ص ٢٢ ط المطبعة الوطنية /بعمان .

(٧٦) أنظر المجموع للنووي ج١ ص ٦٠ ط المنيرية .

من الثقات كان ماتفرد به شاذا فيرد . وهذا الجواب لابن عبدالبر [77] .

والحق ان دعوى الشذوذ تقبل لو ان مخالفة طاوس لغيره من أصحاب ابن عباس قد كانت في شيء واحد ، الا انماقله طاوس هنا غير مانقله غيره ، اذ أن طاوس قد نقل الحديث ، وغيره قد نقل الفتيا ، فلا تعارض بين النقلين فيندفع الشذوذ ، الا أنه يمكن القول هنا بأن مخالفة فتيا ابن عباس لروايته قد نالت من قوتها ، ذلك وان كان كثير من العلماء يقولون بأن العبرة برواية الراوي لابفتياه ، فان هناك الكثير من كبار الائمة قد ذهبوا الى تضعيف الحديث اذا أفتى رواية بخلافه قال بذلك الامام احمد وعلي بن المديني وابن معين والقطان وغيرهم [78] .

وقد سأل الاثرم الامام أحمد عن حديث ابن عباس وقال له : بأي شيء تدفعه ؟ قال : أدفعه برواية الناس عن ابن عباس من وجوه خلافه [79].

الثالث : ان هذا الحكم انما هو في صورة خاصة وهي الطلاق قبل الدخول . وذلك بدليل ماجاء في احدى روايات ابي داود ، عن طاوس « أن رجلا يقال له أبو الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس ، قال : أما علمت أن الرجل كان اذا طلق امرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من خلافة عمر ؟ قال ابن عباس : بلى ، الحديث [80] . فتحمل الروايات المطلقة على هذه . وبهذا أجاب اسحاق بن راهويه .

وهذا الجواب متعقب من ناحيتين .

أحداهما : ان التنصيص على بعض افراد العام في دليل لا يخالف حكمه

---

(77) القرطبي ج٣ ص ١٢٩ .
(78) الاشفاق ص ٤٦ .
(79) المغنى ج ٨ ص ٢٤٣ .
(80) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦١ .

حكم العام لايعتبر ذلك تخصيصا [٨١] .

ثانيهما : ان هذه الرواية ضعيفة [٨٢] . وذلك لان أبا داود رواها من طريق أيوب عن غير واحد عن طاوس ، فأيوب لم يسم من روى عنه ولا تقوم بالمجهول حجة .

الرابع : يحمل قوله ثلاثا على البتة كما تقدم في حديث ركانه سواء ، وهو من رواية ابن عباس أيضا ، وبهذا أجاب الخطابي ، واستقواه الحافظ ابن حجر ، وقال : وهو قوي ، ويؤيده ادخال البخاري في هذا الباب ـ يعني باب من أجاز الطلاق الثلاث ـ الآثار التي فيها البتة والاحاديث التي فيها التصريح بالثلاث كأنه يشير الى عدم الفرق بينهما ، وأن البتة اذا أ طلقت حملت على الثلاث الا اذا أراد المطلق واحدة ، فيقبل ، فكأن بعض رواته حمل لفظ البتة على الثلاث لاشتهار التسوية بينهما ، فرواها بلفظ الثلاث وانما المراد لفظ البتة ، وكانوا في العصر الاول يقبلون من قال أردت بالبتة الواحدة ، فلما كان في عهد عمر أمضى الثلاث في ظاهر الحكم [٨٣] .

الخامس : ان هذا الحديث منسوخ ، وبذلك أجاب الشافعي والطحاوي روى البيهقي بسنده عن الشافعي قال : فان كان معنى قول ابن عباس ان الثلاث كانت تحسب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واحدة ، يعني أنه بأمر النبي صلى الله عليه وسلم ، فالذي يشبه والله أعلم أن يكون ابن عباس قد علم أنه كان شيئا فنسخ ، فان قيل فما يدل على ماوصفت ؟ قيل : لايشبه أن يكون ابن عباس يروي عن رسول الله صلى الله عليه شيئا ثم يخالفه بشيء لايعلمه كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه خلاف [٨٤] .

---

(٨١) نيل الاوطار ج٦ ص١٩٩ الحلبي .
(٨٢) انظر الجوهر النقي بهامش سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٩٩ .
(٨٣) الفتح ج٩ ص ٢٩٢ / معالم السنن ج٣ ص ٢٣٧ .
(٨٤) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٨ .

وقد ذكر ذلك الطحاوي وجعل الناسخ مستند الاجماع [٨٥] .

وقد تعقب المازري هذا الجواب فقال : ماحاصله .

ان دعوى النسخ غلط لان عمر لاينسخ ، فان اريد النسخ في زمن الحكم بعده ، فان قيل قد يجمع الصحابة ويقبل ذلك منهم ، قلنا انما يقبل الرسول فلا مانع ولكن هذا خلاف الظاهر لانه لو كان كذلك لما أخبر ببقاء ذلك لانه يستدل بأجماعهم على وجود ناسخ أما انهم ينسخون فلا ، فان قيل أن الناسخ قد ظهر في زمن عمر قلنا غلط لانه يكون قد حصل الاجماع على الغلط في زمن ابي بكر [٨٦] .

وقد رد ابن حجر ذلك ، وقال هو متعقب في عدة مواضيع .

أحدها : ان الذي أدعى نسخ الحكم لم يقل ان الناسخ هو عمر حتى يلزم منه ماذكر ، وانما قال : يشبه ان يكون ابن عباس علم شيئا من ذلك نسخه . اي أطلع على ناسخ للحكم الذي رواه مرفوعا ولذلك أفتى بخلافه ، وقد سلم المازري في اثناء كلامه أن أجماعهم يدل على ناسخ ، وهذا هو مراد من أدعى النسخ .

الثاني : انكار الخروج عن الظاهر عجيب ، فان الذي يحاول الجمع بالتأويل يرتكب خلاف الظاهر حتما .

الثالث : تغليطه من قال ، المراد ظهور النسخ عجيب أيضا ، لان المراد بظهوره انتشاره ، وكلام ابن عباس أنه كان يفعل في زمن ابي بكر ،محمول على ان الذي يفعله من لم يبلغه النسخ فلا يلزم ماذكر من أجماعهم على الخطأ [٨٧] .

---

(٨٥) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٦ .

(٨٦) شرح مسلم ج ١٠ ص ٧١/٧٢ .

(٨٧) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩١/٢٩٢ .

والذي يبدو لي أن ما أجاب به الشافعي والطحاوي من دعوى النسخ هو الصواب ، اما ماتعقب به المازري فهو تعقيب كما تراه مرتبك ، سبق أنه تورط في دعوى اجماع قديم كالذي ادعاه ابن القيم ، ولذلك حاول انكار وجود ناسخ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو حصول اجماع في زمن عمر ، وما أنكره هو فعله الشوكاني أيضا في رده على دعوى الشافعي للنسخ ، وتسائل : اذا كان النسخ بدليل من كتاب أو سنة فما هو ؟ واذا كان بالاجماع فأين هو ؟ ثم أتى بعد ذلك بكلام أعف عن ذكره[88] .

أما دعوى الاجماع القديم فسأبين حالا مافيها ، واما اثبات الناسخ من السنة والاجماع في زمن عمر فسيأتي في أواه الجمهور .

السادس : أما الاجماع القديم الذي ادعاه العلامة ابن القيم استنادا الى حديث ابن عباس ففيه نظر شديد . وذلك لان تفسير كلام ابن عباس على هذا النحو لايقتصر على وهم في الفهم بل يتعداه الى تجهيل الصحابة الذين أخذ عنهم الدين ورمي لهم بما هو أسوأ من ذلك فابن القيم قد وصف ابن عباس « رض » بأنه جد الأمة وترجمان القرآن ، واذا كان ابن عباس كذلك وهو كذلك لاشك في هذا ، فكيف يتصور ان يتخلى عنه علمه فجأة فيصبح غير عارف بأن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة مقدم على رأي عمر فيتخلى عن ذلك كله ويفتي برأي عمر ، واذا كان الصحابة قد أجمعوا حقا قبل ذلك على خلاف رأي عمر فلماذا لم يعترض عليه أحد حينما استشارهم في الامر وهم أنفسهم الذين ادعي أنهم أجمعوا على خلاف ذلك قديما ، وهم الذين أعترضوا على عمر في كثير من الامور الدينية والدنيوية بلغت حد تضييق الخناق والتحدي في بعض الاحيان ، ألم تعترض عليه امرأة في أمر تحديد المهور ؟ فيتراجع عن رأيه ويقول « أمرأة أصابت واخطأ عمر » .

---

(٨٨) نيل الاوطار ج ٦ ص ١٩٩ .

ألم يعترض عليه بلال في امر تقسيم أراضي السواد حتى يبلغ الامر بعمر رض أن يقول :

أللهم اكفني بلال وصحبه ، ألم يتحداه رجل فيقول له « لاسمع ولا طاعة لان عمر يلبس ثوبين وهو يلبس ثوبا واحدا حتى بين نه عمر رضي الله عنه من أين أتى بالثوب الثاني .

وأشباه ذلك كثيرة لاتخفى على أدنى مطلع ، فلماذا أعترضوا على مثل هذه الامور ولم يحصل فيها أجماع ، وسكتوا عن أمر أجمعوا عليه ؟ هل هم الآخرون رضي الله عنهم قد ذهلوا عن أن فعل الرسول عليه السلام وأجماعهم مقدم على رأي عمر ؟ . أما ما أدعي من وجود مخالف بين الصحابة فسيأتي بيان مافيه .

بعد ذلك ألا يكون من المستساغ عقلا وواقعا ان يقال : ان ماقاله ابن عباس رض انما كان بناء على حكم علمه من النبي صلى الله عليه وسلم ثم نسخ هذا الحكم في عصر النبي عليه السلام ولم يعلم النسخ وظن استمرار العمل بالحكم الذي علمه الى ان قال عمر قوله بعد استشارة الصحابة ، فقال ابن عباس ماقال بناء على ظنه مع ان الواقع خلافه . وصفاء في النسخ مثل هذا الامر على كثير من الناس غير بعيد فانه من المتفق عليه ان ايقاع الطلاق الثلاث كان نادرا ولو شئنا أن نحصي ماوقع من ذلك في زمن النبي لما تجاوز حادثتين أو ثلاثة حتى مع التسليم بأن حادثة ركانة قد وقعت كما رواها أصحاب هذا المذهب ، أما في عصر أبي بكر رض فلم تنقل لنا واقعه واحدة من هذا القبيل ، ثم كان عهد عمر رض فكثر ذلك فكان مدعاة لمعرفة الحكم الناسخ وانتشاره حينما طبق .

وما وقع من ابن عباس في هذه المسألة ليس فريدا في نوعه حتى نتحير في فهمه .

فقد وقعت حوادث أخرى مماثلة فهمها العلماء وفهم أصحـــاب هذا المذهب كما فهمنا حديث ابن عباس ، منها حادثة رواها مسلم أيضا بنفـــس الالفاظ . وعن صحابي اكبر سنا وأطول صحبه لرسول الله صلى الله عليه وسلم من ابن عباس ، وهو جابر بن عبدالله رض .

روى مسلم بسنده ، عن عطاء ابن ابي رباح قال :

قدم جابر بن عبدالله معتمرا ، فجئناه في منزله ، فسأله الناس عن أشياء ، ثم ذكروا المتعه ، فقال : نعم أستمتعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وابي بكر وعمر رضي الله عنهما .

وجاء في رواية أخرى « حتى نهى عنه عمر » يعني الاستمتاع[٨٩] .

فهذا جابر بن عبدالله رض قد نقل لنا حكما آخر بالفاظ مطابقة تماما للالفاظ التي نقل بها ابن عباس حكم الطلاق ومع ذلك فلم يقل آحد بأن هناك أجماعا قديما قد انعقد على حل المتعه ، بل من المقطوع به ان جابـرا توهم أستمرار الحكم بحل المتعة حتى نهى عنها عمر ، مع أنه مما لاشـــك فيه أنه كان غير مصيب فيما توهمه لان النسخ قد تقرر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لم يعلمه جابر لذلك قال ماقال .

فقد روى مسلم بسنده عن سيره بن معبد النهني « انه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس انى كنت قـــد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء ، وان الله عز وجل قد حرم ذلك الى يوم القيامة .. الحديث » [٩٠] .

وروى البخاري بسنده عن محمد بن الحنفية أن عليا رضي الله عنه قال لابن عباس :

---

(٨٩) صحيح مسلم ج ١ ص ٢٨٦ ط عيسى الحلبي .
(٩٠) المصدر السابق ج ١ ص ٥٨٧ .

« ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية زمن خيبر » [91] . وسبب هذا القول من علي لابن عباس رض ، ان ابن عباس كان يقول أول الامر بحل المتعة وجواز أكل لحوم الحمر الاهلية . فبين له ان النبي صلى الله عليه وسلم قد حرم ذلك . فرجع ابن عباس عن رأيه بعد ذلك صحح ذلك عنه الزيلعي ، ورواه عنه الترمذي في حديث طويل ، ثم قال : وانما روي عن ابن عباس شيء من الرخصة في في المتعة ثم رجع عن قوله [92] . وروي غير ذلك ، ولست الآن بصدد تحقيق هذه المسألة ، وانما ذكرتها لابين بأن استناد العلامة ابن القيم على حديث ابن عباس في دعوى الاجماع القديم ليس بمستقيم ، وانما قال أبن عباس قوله بناء على أمر توهمه تبين خلافه كما حصل لجابر تماما ، ولذلك رجع جابر عن رأيه في المتعة ، ورجع أبن عباس عن رأيه في الطلاق الثلاث واستقر مذهبه على أنه يقع ثلاثا ، وبذلك يتبين صواب مانقلته عن الشافعي آنفـــا .

أما ما ذكره العلامة ابن القيم : أن عمر رض أمضى عليهم الثلاث لانه رأى من المصلحة عقوبتهم بأمضائها عليهم الى اخر ذلك من كلام طويـــل تجده في اعلام الموقعين ، فأن فيه من الغرابة مالايخفى ، اذ كيف يشرع عمر للمسلمين أمرا بناء على المصلحة مع ادعاء وجود نص يخالف ذلك ، وهل ابن القيم أو غيره من العلماء قال أحد منهم بأن المصلحة مقدمة على النص اولها اي أعتبار اذا خالفت النص ؟ فاذا أضفنا الى ذلك الاجماع الذي ادعاه كان الامر أدهى وأمر .

وانما معنى كلام عمر رض كما هو واضح من سياقه وكما هو معروف

---

(٩١) البخاري بهامش الفتح ج٩ ص ١٣٢ .

(٩٢) انظر نصب الراية للزملبي ج ٣ ص ١٨١/١٨٢ .

من تصرفاته في مثل هذه الامور • ان الناس كانوا يوقعون الطلاق واحـدة الا نادرا ، فلما كان عصره كثر ايقاع الناس للثلاث مجموعة • ولما كان حكم المسألة مما يمكن ان يخفى ، أراد ان يعلن الحكم على الناس ، ولكن كما هي عادته في مثل هذه الامور جمع الصحابة ليستشيرهم ، لاجهلا منه بالحكم، ولكن لاحتمال أن يكون منهم من يعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلـم خلاف مايعلمه وبذلك قال« ان الناس قد استعملوا في أمر كان لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم » فلما لم يجد من الصحابة معارضا وله ذلك على عـــدم وجود حكم معارض لما يعلمه « فأمضاه عليهم » بأن أعلنـــه للناس فقال : « ياأيها الناس ، قد كانت لكم في الطلاق أناة ، وان من تجعل أناة الله تعالى في الطلاق الزمناه اياه » (٩٣) •

فهو لم يشرع حكما بناء على المصلحة ، وانما الزم الناس بحكم كان مقررا ، بأعتباره الامام المنوط به تنفيذ الاحكام •

وبذلك يتبين بأن حديث ابن عباس قد أجيب عنه بعده أجوبة غالبها او انفرد بذاته لكان كافياً لرد الاحتجاج به• وهذا آخر ما عثرت عليه من أدلة لاصحاب هذا المذهب •

اولا : من الكتاب •

أستدلوا على مذهبهم من الكتاب بما في بعض الآيات الكريمة من عموم أو أطلاق ، منها :

١ ـ قوله تعالى « لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن •• الآية (٩٤) •

---

(٩٣) شرح معاني الآثار ج ٣ ص ٥٦ •

(٩٤) سورة البقرة الاية رقم ٢٣٦ •

٢ - قوله تعالى « وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة .. الآية » [٩٥] .

وجه الدلالة من هاتين الآيتين ، أن الحكم في الآيتين الكريمتين علق على الطلاق في حيز أداة الشرط وهي « ان » ، وفعل الشرط من صيغ العموم ، فأن الحدث الذي يدل عليه الفعل نكرة ، والنكرة في سياق الشرط كهي بعد النفي تعم ، فالمعنى لاجناح عليكم ان كان منكم طلاق قبل ان تمسوهن ، وفي الآية الثانية « ان كان منكم طلاق من قبل ان تمسوهن ، « فطلاق » المفهوم « طلقتم » في الموضعين عام يشمل الطلاق الثلاث المجموع في كلمة واحدة وغيره [٩٦] .

فان قيل بأن هذا العموم قد خصص بقوله تعالى « الطلاق مرتان » وغير ذلك من الادلة .

أجيب بأنه قد سبق ايراد هذه الادلة ومناقشتها وتبين بأنه ليس فيها مايدل على ذلك .

٣ - وأستدلوا ايضا بقوله تعالى « يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » [٩٧] .

فالآية لم تقيد الطلاق ولم تفرق بين مجموع أو مفرق . ويؤيده ان الله تعالى قال في نفس الآية « ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لاتدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » ، قالوا معناه أن المطلق قد يحدث له الندم فلا يمكنه تداركه لوقوع البينونة ، فلو كانت الثلاث لاتقع ، لم يقع طلاقه هذا الا رجعيا فلا يندم .

ويؤيد هذا المعنى ماذكره القرطبي قال :

---

(٩٥) سورة البقرة الاية ٢٣٧ .
(٩٦) أنظر براهين الكتاب والسنه ص ١٦/١٥ .
(٩٧) سورة الطلاق آية رقم ١ .

قال جميع المفسرين : أراد بالامر هنا الرغبة في الرجعه ، ومعنى القول التحريض على طلاق الواحدة والنهي عن الثلاث ، فانه اذا طلق ثلاثا أضر بنفسه عند الندم على الفراق والرغبة في الارتجاع فلا يجد للرجعة سبيلا •

ثانيا ـ الادلة من السنة :

١ ـ روى البيهقي بسنده عن سويد بن غفله قال :

« كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه ، فلما قتل علي رضي الله عنه ، قالت :

لتهنك الخلافة ، قال : يقتل علي وتظهرين الشماته ؟ اذهبي فأنت طالق يعني ثلاثا ، •

قال : فتلفعت بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها ، فبعث اليها ببقية بقيت من صداقها ، وبعشرة آلاف صدقة ، فلما جاءها الرسول قالت : متاع قليل من حبيب مفارق ، فلما بلغه قولها بكى ثم قال :

لولا أني سمعت جدي ، أو حدثني أبي انه سمع جدي يقول :

« أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الأقراء ، أو ثلاثاً مبهمة ، لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره » لراجعتها (٩٨) •

ووجه الدلالة من هذا الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قد سوى بين الثلاث المفرقة على الاقراء والثلاث المبهمة « أي المجتمعة » في أن من أوقعها على اي الصفتين لايحل له مراجعة زوجته حتى تنكح زوجا غيره وواضح من هذا ان ايقاع الثلاث دفعة يقع ثلاثاً والا لما احتاج الزوج في حل العود اليها أن تنكح زوجا غيره •

ولم أر أحدا من أصحاب المذاهب الاخرى قد تعرض لهذا الحديث بشيء •

---

(٩٨) سنن البيهقي ج٧ ص ٣٣٦ •

٣ - روى أشهب بسنده عن سعيد بن المسيب « أن رجلا من أسلم طلق امرأته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث تطليقات جميعا، فقال له بعض أصحابه ان لك عليها رجعة ، فأنطلقت امرأته حتى دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : ان زوجي طلقني ثلاث تطليقات في كلمة واحدة ، فقال لها رسول الله عليه وسلم : قد بنت منه ولا ميراث بينكما » (٩٩) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضحة ، فقد اخبرت النبي صلى الله عليه وسلم بأن زوجها قد طلقها ثلاثا في كلمة واحدة ، فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبينونة .

وهذا الحديث وان كان مرسلا الا أنه حجة هنا ، وذلك لأن العلماء انما اتفقوا على رد المراسيل الضعيفة ، أما المراسيل القوية ففيها تفصيل ، ومراسيل سعيد من اقوى المراسيل ان لم تكن أقواها على الاطلاق ، اذا ثبت هذا فقد اختلف العلماء في الاحتجاج بالمرسل القوي .

وذهب أبو حنيفة ومالك في المشهور عنه واحمد وأكثر الفقهاء ونقله الغزالي عن الجماهير الى أن المرسل حجة .

وذهب الشافعي وبعض العلماء الى أنه ليس بمفرده حجة ، وأنما أشترط الشافعي لصحة الاحتجاج به أن يقترن بأحد أربعة أمور .

ان يسند ، أو يرسل من جهة أخرى ، أو يوافق قول بعض الصحابة ، أو يفتي أكثر العلماء بمقتضاه (١٠٠) .

وقد وافق هذا المرسل قول الصحابة ، وأفتى به جماهير العلماء . فهو كما ترى حجة باتفاق الأئمة . ولم أر أحدا من أصحاب المذاهب الاخرى قد تعرض لهذا الحديث بشيء .

---

(٩٩) المدونه ج ٥ ص ١٠٣ ط مطبعة السعادة .

(١٠٠) انظر المجموع للنووي ج ١ ص ٦٠/٦١ ط امنيرية .

٣ ـ عن أنس ابن مالك رضي الله عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل كانت تحته أمرأة فطلقها ثلاثا ، فتزوجها بعده رجل فطلقها قبل ان يدخل بها ـ وفي رواية ـ فماتت عنها قبل ان يدخل بها ، أتحل لزوجها الاول ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا حتى يذوق الآخر ماذاق الاول من عسيلتها وذاقت من عسيلته » .

قال في مجمع الزوائد : رواه احمد ، والبزار ، وابو يعلى ، والطبراني في الاوسط ، ورجاله رجال الصحيح الا محمد بن دينار ، وقد وثقه أبو حاتم وأبو زرعه وابن حبان ، وفيه كلام لايضر [١٠١] .

٤ ـ روى النسائي بسنده من طريق سالم بن عبدالله عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم « في الرجل تكون له المرأة فيطلقها ثم يتزوجها رجل آخر فيطلقها قبل ان يدخل بها ، فترجع الى زوجها الاول ؟ قال : لا حتى تذوق العسيلة » .

وروى بسنده أيضا من طريق رزين بن سليمان الاحمري عن ابن عمر قال : « سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرجل يطلق أمرأته ثلاثا فيتزوجها الرجل ، فيغلق الباب ويرخي الستور ثم يطلقها قبل ان يدخل بها ، قال لاتحل له للاول حتى يجامعها الآخر » قال أبو عبدالرحمن (هو النسائي) وهذا أولى بالصواب [١٠٢] .

ورزين الذي في سند الحديث تابعي غير معروف ، الا ان سعيد بن المسيب وهو تابعي ثقة بالاتفاق قد تابعه فأغتفرت الجهالة في رزين .

قال القضاعي : فكأن النسائي انما ساق حديث رزين لقوله فيه « ثلاثا » وقال هو أولى بالصواب ، وهو كما قال رضي الله عنه ، فانه لو كان انطلاق

---

(١٠١) صحيح الزوائد ج ٤ ص ٣٤٠ .
(١٠٢) سنن النسائي ج ٦ ص ١٤٩ .

دون الثلاث لم يحتج في رجوعها الى الاول الى ذوق العسيلة [١٠٣].

ووجه الدلالة من هذين الحديثين واضحة فقد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المطلقة ثلاثا فأجاب بما سبق دون ان يستفصل عن كيفية الطلاق ، أو يفرق بين كيفية وأخرى ، مما يدل أن الطلاق الثلاث كيفما أوقع تحصل به البينونة الكبرى ، ولم أر أحدا من أصحاب المذاهب الاخرى قد تعرض لهذين الحديثين بشيء .

٥ - روى الدارقطني بسنده من طريق معلى بن منصور ، نا ، شعيب بن رزيق ، ان عطاء الخرساني حدثهم عن الحسن قال نا عبدالله بن عمر : انه طلق امرأته تطليقة وهي حائض .. الحديث وفيه « فقلت : يا رسول الله أرأيت لو أني ثلاثاً أكان يحل لي أن أراجعها ؟ قال : لا ، كانت تبين منك وتكون معصيه [١٠٤] .

ووجه الدلالة من هذا الحديث واضح .

مناقشة هذا الدليل

اعترض على الاستدلال بهذا الحديث بأن رجال سندة ضعاف .

فقد أخرج عبدالحق في أحكامه هذا الحديث وأعله بمعلى بن منصور وقال : رماه أحمد بالكذب[١٠٥] وأخرجه بن حزم في المحلى وقال : هو عن رزيق بن شعيب ، أو شعيب بن رزيق الشامي وهو ضعيف [١٠٦] . وأخرجه البيهقي في سننه ولم يتكلم فيه ، لكنه أعله في المعرفة بعطاء الخرساني ،

---

(١٠٣) براهين الكتاب والسنة ص ٣١ .

(١٠٤) سنن الدارقطني ص ٤٣٨ .

(١٠٥) أنظر هامش الدارقطني ص ٤٣٨ .

(١٠٦) المحلى ج ١٠ ص ١٧٠ .

وقال انه أتى في هذا الحديث بزيادات لم يتابع عليها ، وهو ضعيف في الحديث لايقبل ماتفرد به (١٠٧) • وبذلك يبطل الاحتجاج بهذا الحديث •

وأجيب عن ذلك • بأن نفس الاعتراض يجيب عن نفسه ، وذلك لان كلا من عبدالحق وابن حزم والبيهقي انما أعل الحديث بأحد رجال السند وسكت عن الباقين مما يدل على ان غير من تكلم فيه ثقات عنده ، وهذا يعني أن رجال السند غير متفق على ضعفهم وانما أختلف فيهم ، وليس كل مختلف فيه مردوداً كما سبق عن الحافظ بن حجر • وانما يقدم غير المختلف فيه عليه اذا عارضه ، ولايوجد لهذا الحديث معارض قائم ، ومايخيل من وجود معارض فقد سبق ايرادها في أدلة اصحاب المذاهب الاخرى ورد عليها • على أن معلى بن منصور لم يجزم الامام احمد بتكذيبه ، فقد نقل الذهبي ما صح عن الامام أحمد فيه فقال :

قيل لاحمد كيف لم تكتب عنه ؟ قال : كان يكتب الشروط ومن كتبها لم يخل من ان يكذب فهذا الذي صح عن الامام أحمد فيه • وقد وثقه العجلي وأبن معين مع تشدده وقال يعقوب بن شيبه : ثقة متقن فقيه ، وقال ابن عدي لم أجد له حديثا منكرا ، وقال ابو زرعة صدوق ، وقد روى عنه أصحاب الصحاح الاربعة (١٠٨) •

وأما رزيق بن شعيب فهو من رجال مسلم ، وأما شعيب بن رزيق الشامي فقد وثقه الدارقطني وغيره (١٠٩) •

وأما عطاء الخرساني فهو من رجال مسلم والاربعة ، ووثقه الترمذي واحمد ويحيي ، والعجلي ويعقوب بن شيبه وغيرهم (١١٠) •

---

(١٠٧) أنظر نصب الراية للزيلعي ج٣ ص ٢٢٠ •
(١٠٨) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٨٦/١٨٧ •
(١٠٩) المصدر السابق ج ١ ص ٤٤٧ •
(١١٠) المصدر السابق ج ٢ ص ١٩٨/١٩٩ •

ومن ضعفه انما ضعفه من ناحية الحفظ فقد رمي بالوهم ، وهـــذا الطعن يزول بوجود متابع ، وقد تابعه شعيب بن رزيق في رواية الطبراني :

قال الطبراني « حدثنا ، علي بن سعيد الرازي » حدثنا ، يحيي بـن عثمان بن سعيد بن كثير الحمصي حدثنا ، ابي ثنا ، شعيب بن رزيق قـال : حدثنا الحسن الحديث (١١١) .

فشعيب يرويه مرة عن عطاء ومرة عن الحسن مباشرة ، وبذلك تحصل المتابعة فيزول الطعن . وبذلك ترى ان هذا الحديث لا ينزل عن درجـة الاحتجاج به فاذا اضفنا الى ذلك اعتضادة بما سبق من الاحـاديث كـان حجة قوية للاستدلال به .

٦ ـ روى مسلم بسنده عن أبي سلمة أن فاطمة بنت قيس أخـت الضحاك بن قيس أخبرته أن أبا حفص بن المغيرة المخزومي طلقها ثلاثا ثم انطلق الى اليمن فقال لها أهله ليس لك علينا نفقة ، فأنطلق خالد بن الوليد في نفر ، فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت ميمونة فقالوا : ان أبا حفص طلق أمرأته ثلاثا فهل لها من نفقة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليست لها نفقة وعليها العدة .. الحديث (١١٢) .

وفي رواية أخرى لمسلم بسنده عن أبي الجهم ، وفيها

« فشددت علي ثيابي وأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال كم طلقك ؟ قلت : ثلاثا قال صدق ليس لك نفقة .. الحديث (١١٣) .

وجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حكم بوقوع الثلاث بدليل أنه لم يجعل لها النفقة ولو كانت الثلاث تقع واحــدة رجعية لما منعها رسول الله صلى الله عليه وسلم النفقة لان الرجعية تستحـق النفقة بالاتفاق .

---

(١١١) نصب الراية ج٣ ص ٢٢٠ وأنظر مجمع الزوائد ج ٤ ص ٣٣٦ ط مكتبة القدسي القاهرة .

(١١٢) مسلم هامش النووي ج ١٠ ص ٩٩.

(١١٣) مسلم ص ١٠٥ .

مناقشة هذا الدليل

نوقش هذا الدليل بأن روايات مسلم قد أختلفت ألفاظها فبعضها جاء بلفظ البتة وبعضها جاء بلفظ الثلاث ، وجاء في بعضها « أنه أرسل اليها بتطليقة كانت بقيت لها من طلاقها (١١٤) . وعلى ذلك فتحمل بقية الروايات على هذه الرواية وتكون رواية من روى أنها ثلاث بمعنى تمام الثلاث . وبذلك لايبقى في هذا الدليل حجة .

وأجاب ابن حزم على ذلك :ـ

بأنه ليس في ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبرته هي ولا غيرها بذلك انما السند الصحيح الذي فيه انه عليه الصلاة والسلام سأل عن كمية طلاقها وأنها أخبرته فهي التي قدمنا أولا ، وعلى ذلك الأجمال جاء حكمه عليه الصلاة والسلام (١١٥) .

وما ذكره ابن حزم حق فأن جميع الروايات التي ورد فيها ذكر عدد الطلاق امام رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت بلفظ « ثلاثا » (١١٦) . ومعنى قوله : وعلى هذا الاجمال جاء حكمه عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حكم بالبينونة بدليل عدم حكمه بالنفقة بناء على أخباره بأنها طلقت ثلاثا من غير ان يستفصل هل كانت الثلاث مجموعة أو مفرقة مما يدل على أن حكمها واحد في أحداث البينونة ، اذ لو كانت الثلاث المجموعة تعتبر واحدة رجعية لاستفصلها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، لاحتمال أن تكون الثلاث قد أوقعت على هذا النحو وحينئذ تستحق النفقة ، فلما لم يستفصل دل ذلك على ان حكم المجموع والمفرق واحد .

وقد اجاب الصنعاني على ذلك .

---

(١١٥) المحلى ج ١٠ ص ١٧٢ .

(١١٦) أنظر مسلم ص ٩٤ ومابعدها .

بأنه عليه الصلاة والسلام لم يستفصل لانه كان الواقع في ذلك العصر غالبا عدم أرسال الثلاث [117] .

ويجاب عن ذلك ، بأن في هذا الجواب أعتراف بأن ارسال الثلاث مجموعة أو مفرقة في مجلس واحد قد يقع ، بل قد وقع فعلا ، ومادام الامر كذلك ، فلو كان هناك فرق بين المجموع والمفرق لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليترك الاستفصال وهو قاض في هذه المسألة ليحكم بالظن مع قدرته على اليقين من غير مشقة .

ثالثا ـ الاجماع

قال أصحاب هذا المذهب ، انعقد الاجماع في عهد عمر رضي الله عنه على أن من طلق ثلاثا دفعة لزمة هذا الطلاق حيث انه لم يثبت أن أحدا من الصحابة خالف في ذلك والاجماع هو أقوى الأدلة ، ومن خالف بعد ذلك فهو خارق للاجماع فلا يعقد بخلافه .

وقد نقل الاجماع كثير من كبار الأئمة منهم الطحاوي من الحنفية[118] وابن عبدالبر من المالكية[119] ، وابن حجر من الشافعية [120] ، وابن رجب الحنبلي من الحنابلة[121] ، وغيرهم كثير .

مناقشة هذا الدليل

ناقش الخصم هذا الدليل بعدم تسليمه دعوى الاجماع وقال :

أن رسول الله صلى عليه وسلم قد توفي عن أكثر من مائة الف

---

(117) سبل السلام ج ٣ ص ١٧٣ ط المكتبة التجارية .

(118) شرح معاني الآثار ص ٥٦ .

(119) شرح الزرقاني ج ٣ ص ١٦٧ .

(120) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٣ .

(121) الاشفاق ص ٣٥ .

صحابي فهل نقلتم عن كل واحد من هؤلاء الصحابة أنه أفتى بأن الثلاث المجموعة تقع واحدة[١٢٢] .

ثم ان الحافظ ابن حجر وغيره نقلوا عن ابن مغيث أن جماعة من العلماء منهم بعض الصحابة قالوا بأن الثلاث تقع واحدة ، قال ابن حجر :

نقل عن علي وابن مسعود وعبدالرحمن بن عوف والزبير مثله ، نقل ذلك ابن مغيث في كتاب الوثائق وعزاه لمحمد بن وضاح ، ونقل الفتوى بذلك عن جماعة من مشايخ قرطبة ، كمحمد بن تقي بن مخلد ، ومحمد بن عبدالسلام الخشني وغيرهما . ونقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس كعطاء وطاوس وعمرو بن دينار .

قال ابن حجر : ويتعجب من ابن التين حيث جزم بأن لزوم الثلاث لا أختلاف فيه وانما الاختلاف في التحريم ، مع ثبوت الخلاف كما ترى[١٢٣] .

ونقل القرطبي مانقله الحافظ ابن حجر عن ابن مغيث ، وزاد في مشايخ قرطبة ممن يقول بهذا القول ابن زنباع ، واصبغ بن الحباب[١٢٤] .

ونقل الشوكاني عن البحر حكاية ذلك عن جماعة ممن ذكرنا ، وزاد في الصحابة أبا موسى ، وفي التابعين جابر بن زيد . ونقله عن بعض أهل البيت منهم الباقر والناصر ، ثم عاد فنقل عنهما وعن الصادق القول بعدم الوقوع[١٢٥] .

ونقله ابن القيم عن بعض من ذكرنا ، وزاد في التابعين عكرمة وخلاس بن عمرو والحارث العكلي ، وفي أتباع التابعين داود واكثر أصحابه ، ومن

---

(١٢٢) فتح القدير ج ص ط .
(١٢٣) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩٠ .
(١٢٤) القرطبي ج ٣ ص ١٣٢ .
(١٢٥) نيل الاوطار ج ٦ ص ١٩٧ .

الحنفية محمد بن مقاتل [١٢٦] ، بل نقل في مغيث اللهفان أن عمر قد ندم على أنه لم يحرم الطلاق الثلاث مما يفهم منه أن قد رجع عن رأيه[١٢٧] .

هذا ماعثرت عليه ممن نقل المعارضون عنهم خلاف مذهب الجمهور ، وبناء على ذلك قالوا بأنه مع خلاف هؤلاء لاتصح دعوى الاجماع .

فيبطل الدليل .

أجيب عن ذلك : بأن اشتراط النقل عن كل واحد من الصحابة ليتحقق اجماعهم ، فيه ذهول عن معنى الاجماع ، فأن أحدا من العلماء لم يقل بأن الاجماع هو اتفاق المسلمين جميعا ، وذلك لان الله تعالى يقول « ولو ردوه الى الرسول والى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم[١٢٨] .

فكل أمر من الامور انما يناط بذوي الشأن والخبرة فيه والبت في الاحكام الشرعية يناط بأهل الاستنباط كما أشارت الآية الكريمة ، وأهل الاستنباط هم المجتهدون ، ولذلك عرف العلماء الاجماع « بأنه اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على أمر من الامور » .

والمجتهدون من الصحابة كما قال الكمال ابن الهمام وغيره لايزيد عددهم عن العشرين كالخلفاء الاربعة والعبادلة الاربعة ونظرائهم من كبار الصحابة ، أما بقية الصحابة فهم تبع لهم يرجعون اليهم ويستفتون منهم .

اذا ثبت هذا قلت : بأنه معلوم ان عمر بن الخطاب رض الله عنه قد استبقى معه في المدينة كبار الصحابة ولم يفرط في أحد منهم الا للضرورة وذلك للاستعانة بهم واستشارتهم في المهم من الامور كما معروف من عادته . وقد ثبت انه استشارهم في هذه المسألة ولم يثبت ان أحداً منهم خالف ذلك

---

(١٢٦) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٩ .

(١٢٧) مغيث اللهفان ج ١ ص ٣٣٦ ط الحلبي .

(١٢٨) سورة النساء / آية رقم ٨٣ .

وأعلن عمر رض ذلك في المدينة وهي مليئة بالصحابة ولم يثبت عن أحد أنه خالف ولا لذكر ذلك ابن عباس راوي الواقعة ، وهذا كاف لثبوت دعوى الاجماع نمن ادعى خلاف ذلك فعليه ان يثبت أن أحداً من مجتهدي الصحابة لم يكن موجوداً في المدينة آن ذاك وعليه بعد ذلك أن يثبت لنا بنقل مسند يقبل مثله أنه قال خلاف ذلك .

على أن الذي يبدو أن عمر رض الله عنه قد كتب بذلك الى الامصار الاسلامية فقد نقل لنا أبو نعيم كتابا موجها من عمر رض الى ابي موسى الأشعري ، جاء فيه « من قال انت طالق ثلاثاً ، فهي ثلاث»[١٢٩] . ومعلوم أن أبا موسى ولي أمارة الكوفة والبصرة على عهد عمر ولم يثبت عن أحد من الصحابة في الاقطار أنه قال بخلاف ذلك .

أما من نقل عنهم الخلاف من الصحابة ، فهم على وابن مسعود وعبدالرحمن بن عوف والزبير وأبو موسى وأبن عباس مانقله ابن القيم من ندم عمر . رضي الله عنهم .

وقد نقل البعض ذلك عنهم على أن ذلك رأيهم الذي لا رأي لهم سواه ، كما فعل ابن مغيث ، ومنهم من نقل ذلك على أنه رأي لبعضهم كالزبير وعبدالرحمن بن عوف ، وأحدى الروايتين عن بعضهم الآخر كعلي وابن مسعود وابن عباس ، كما فعل ابن القيم الا أن أحدا فهم رأي المخالفين بسند متصل تصح بمثله معارضة دعوى الاجماع الا مافعله ابن القيم بالنسبة لما نقله عن ابن عباس .

قال في أعلام الموقعين :

روى حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس « اذا قال أنت طالق ثلاثا بفم واحد فهي واحدة »[١٣٠] .

---

(١٢٩) الاشتقاق ص ٢٤ .

(١٣٠) أعلام الموقعين ج٣ ص ٤٨ .

وهذا السند ليس له وانما نقله عن ابى داود[١٣١] ، وقد صرح هو بذلك في اغاثة اللهفان ونقل في اغاثة اللهفان من طريق عبدالرزاق قال :

أخبرنا معمر عن أيوب قال : دخل الحكم بن عتبة على الزهـري وأنا معهم ، فسألوه عن البكر تطلق ثلاثا ، فقال : سئل عن ذلك ابن عباس وأبو هريرة وعبدالله بن عمرو ، فكلهم قالوا : لاتحل له حتى تنكح زوجا غيره ، فخرج الحكم فأتى طاوس وهو في المسجد فأكب عليه فسأله عن قـول ابن عباس فيها ، واخبره بقول الزهري ، قال : فرأيت طاوسا رفع يده متعجبا من ذلك وقال :

« والله ماكان ابن‌عباس يجعل ذلك الا واحدة » .

ثم نقل من طريق عبدالرزاق أيضا قال :

أخبرنا ابن جريج ، قال : أخبرنا الحسن بن مسلم ان ابن عباس قال: أذا طلق الرجل أمرأته ثلاثا ولم يجمع كن ثلاثا ، قال : فأخبرت طاوسا فقال : أشهد ماكان ابن عباس يراهن واحدة .

قال ابن القيم : فقوله اذا طلق ثلاثا ولم يجمع كن ثلاثا ، أي اذا كن متفرقات ، فدل على أنهن اذا جمعن كانت واحدة وهذا هو الذي حلف عليه طاوس ان أبن عباس كان يجعلهن واحدة ، ونحن لانشك أن أبن عباس قد صح عنه خلاف ذلك وأنها ثلاث ، فهما روايتان ثابتتـــان عن ابن عباس بلاشك[١٣٢] . هذا مانقله العلامة ابن القيم عن ابن عباس ، ليستدل به على أن عن ابن عباس رواية توافق مايقول هو به . وليس في شيء مما ذكره دلالة واليك بيان ذلك .

أما الرواية التى نقلها عن أبي داود فهي متعقبه من وجهين .

الوجه الاول : ان هذه الرواية شاذة ذلك لان طاوس قد خالف في روايته هذه جميع أصحاب ابن عباس الذين رووا عنه أن ذلك يقع في ثلاثا

---

(١٣٢) مغيث اللهفان ج١ ص ٣٢٣ /٣٢٤ ط الحلبى .

(١٣١) أنظر سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦٠ .

وقد سبق ذكرهم في مناقشة حديث ابن عباس ، ونقله أبو داود عنهم بالسند المتصل [١٣٣] .

وتجدر الاشارة هنا الى أنه قد سبق في مناقشة حديث ابن عباس أن ابن عبدالبر قد قال عنه بأنه شاذ وذكرت أن دعوى الشذوذ مدفوعة لاختلاف المنقول حيث ان طاوس روى الحديث وغيره روى الفتوى ، والامر هنا يختلف عنه هناك ، حيث أن المنقول هنا شيء واحد وهو الفتوى فالشذوذ هنا ثابت لان طاوس قد نقل هنا فتوى ابن عباس على خلاف مانقله عنه الاخرون فيعتبر نقله للفتوى شاذ ، وان كان ثقة لانه خالف الاكثرين من الثقات ، وهذا واضح الا أني أشرت اليه خوف اللبس .

الوجه الثاني : ان العلامة ابن القيم لم ينقل لنا ما قاله أبو داود بعد ذلك فقد صرح أبو داود بأن ابن عباس قد رجع عن هذا وأن قوله هو أن المطلقة ثلاثا ولم يجمع كن ثلاثا ، وأستدل ابن القيم بمفهومها على أنهن اذا جمعن حتى تنكح زوجا غيره [١٣٤] .

فاذا ثبت ان ابن عباس قد رجع عن هذه الراية فلا يصح اعتبارها من مذهبه ولا تصح روايتها عنه الا لبيان أنه قد رجع عنها ، كالحديث المنسوخ لاتصح روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لبيان أنه منسوخ .

أما الروايات التي نقلها عن عبدالرزاق والتي جاء في أحداها « اذا طلق ثلاثاً ولم يجمع كن ثلاثاً » واستدل ابن القيم بمفهومها على أنهن اذا جمعن كانت واحدة ، وقال : وهذا هو الذي حلف عليه طاوس ، فهو ليس كما قال ، فقد استدل بالمفهوم ولم يصب . وانما الامر على العكس مما قال تماما ، فأن مذهب ابن عباس اذا قال لغير المدخول بها ، أنت طالق ثلاثا ، هكذا بكلمة واحدة ، تقع ثلاثا ، وانما الخلاف بين الزهري وطاوس فيما اذا تابع

(١٣٣) سنن أبي داود ٢ج ص ٢٦٠ /٢٦١ .

(١٣٤) المصدر السابق ٢٦١ .

طلاق غير المدخول بها ، فقال ، أنت طالق ، أنت طالق ، أنت طالق ، فالزهري يروي عن ابن عباس أنها ثلاث وطاوس يروي أنها واحدة .

يدل على ذلك رواية ذكرها البيهقي فانها بنيت رأيه في حكم الصيغتين .

قال البيهقي :

روى جابر بن زيد عن الشعبي عن ابن عباس رض « في رجل طلق أمرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها ، قال : عقدة كانت بيده أرسلها جميعا ، واذا كانت تترى فليس بشيء .

قال البيهقي : قال سفيان الثوري : تترى ، يعني أنت طالق أنت طالق أنت طالق فانها تبين بالاولى والاثنتان ليستا بشيء (١٣٥) .

وذكر ابن حزم ان المجموع يقع ثلاثا والمتتابع يقع واحدة في غير المدخول بها وقال : صح ذلك عن ابن عباس (١٣٦) .

وهذا يبين صواب ماقلته من ان الخلاف بين الزهري وطاوس على المتابع دون المجموع . اذا ثبت هذا قلت : بأن النزاع ليس حول هذه الصورة فأنه لا أجماع فيها بل النزاع فيها موجود حتى بين الائمة الاربعة وأكثرهم على أنها واحدة كما سأبينه فيما بعد .

وبهذا يتبين بأن النقل الوحيد المسند من بين النقول لم يسفر لدى التدقيق الا على أثبات خلاف المدعى .

أما النقل عن الباقين فالجمهور في حل من عدم قبوله ، ذلك لانها نقول غير مسنده لايبعد أن تكون من نقل رواة لاتقبل روايتهم أغتربها أبن وضاح فنقلها ونقلها عنه ابن مغيث وكل من نقل بعد ذلك انما نقل عنه ، ومع اتفاق هذا الرد مع قواعد الرواية وهو كاف للرفض ، الا أني أزيد المسألة أيضاحا

---

(١٣٥) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٩ .
(١٣٦) المحلى ج١٠ ص ١٧٥ .

حتى تطمئن النفس ٠

فقد ثبت مما نقله البيهقي عدم صحة الرواية عن علي كرم الله وجهه ٠

فقد روى بسنده المتصل عن الاعمش ، قال :

« كان بالكوفة شيخ يقول سمعت عليا بن ابي طالب رض يقول : اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا في مجلس واحد فانه يرد الى واحدة ، والناس عنقا واحداً اذ ذاك يأتون ويسمعون منه ، قال : فأتيت فقرعت عليه الباب ، فخرج الي شيخ فقلت له : كيف سمعت عليا بن ابي طالب رض يقول فيمن طلق أمرأته ثلاثا في مجلس واحد ؟ قال : سمعت عليا بن ابي طالب رض يقول : اذا طلق رجل امرأته في مجلس واحد فانه يرد الى واحدة ٠

قال : فقلت له أين سمعت هذا من علي رض ؟ ٠ قال : أخرج اليك كتابا ، فاذا فيه ، بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما سمعت علي بن أبي طالب رض يقول : اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا في مجلس واحد فقد بانت منه ولاتحل له حتى تنكح زوجا غيره ، قال : فقلت ويحك هذا غير الذي تقول ، قال : الصحيح هو هذا ولكن هؤلاء أرادوني على ذلك [١٣٧] ٠

فهذه الرواية بوقع الثلاث واحدة عن علي رض قد تبين مدى صحتها ، أما الروايات عنه بأن الثلاث تقع ثلاثا فأكثر من أن تحصر والبيهقي وحده قد روى ذلك عنه من ثلاثة طرق [١٣٨] ٠ وأما الرواية عن ابن مسعود فلم أعثر على من أسند اليه هذه الرواية ، وهو ليس بالرجل النكره فلو كان له مثل هذا القول لنقله عنه أصحابه كما نقل أصحاب ابن عباس ماقاله ولذكرته لنا كتب الحديث والاثر ، وانما الثابت عنه كما في الموطأ وغيره من الروايات الكثيرة هو رأيه الموافق للجمهور ٠

قال مالك : بلغني ان رجلا جاء الى عبدالله بن مسعود فقال : اني طلقت

---

(١٣٧) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٩/٣٤٠ ٠

(١٣٨) أنظر سنن البيهقي ج٧ ص ٣٣٤/٣٣٥ ٠

أمرأتي ثماني تطليقات فقال ابن مسعود فماذا قيل لك ؟ قال : قيل أنها قد بانت مني ، فقال ابن مسعود صدقوا من طلق كما أمره الله فقد بين الله له ومن لبس على نفسه لبسا جعلنا لبسه ملصقا به لاتلبسوا على أنفسكم وتتحمله عنكم هو كما يقولون .

ولا يقال بأن مالكاً قال بلغني ولم يسند وهذا منقطع فان بلاغات مالك كلها صحيحة لانها قد أسندت كلها ، وقد وصل هذا البلاغ ابن أبي شيبه[139] .

أما الرواية عن عبدالرحمن بن عوف والزبير ، فقد نقلها ابن مغيث مع نقله عن علي وابن مسعود في نفس الرواية وقد تبين أن النقل عن علي وابن مسعود غير صحيح فترد بقية الرواية لان الرواية الواحدة لاتتجزأ على أن هناك من القرائن مايدل على عدم صحة هذا النقل عنها .

فقد روى مالك بسنده عن طلحة بن عبدالله بن عوف ، وأبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف ، ان عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته البته .

وروى البيهقي بسنده عن ابي سلمة أنه ذكر عنده ان الطلاق الثلاث بمرة مكروه فقال طلق حفص بن عمرو بن المغيرة فاطمة بنت قيس بكلمة واحدة ثلاثا فلم يبلغنا ان النبي صلى الله عليه وسلم عاب ذلك عليه وطلاق عبدالرحمن بن عوف امرأته ثلاثا فلم يعب عليه أحد[140] .

فهذا أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف ، وهو من كبار الفقهاء الذين أخذ عنهم العلم يقول بأن الطلاق الثلاث ليس ببدعي واستدل على ذلك بعدم انكار النبي صلى الله عليه وسلم على المغيرة وبفعل أبيه وعدم انكار الصحابة عليه ، والقول بأن الثلاث ليس ببدعي هو قول الشافعي وابن حزم كما تقدم ولسنا بصدد تحقيق هذه المسألة وانما الغرض من ذكرها هو بيان

---

(١٣٩) الزرقاني ج ٣ ص ١٦٧ .

(١٤٠) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٠ .

أن استدلال ابي سلمة بفعل أبيه بمثابة القول بأن عبدالرحمن بن عـوف يذهب الى أن الطلاق الثلاث يقع ثلاثا وليس ذلك فحسب وانما هو أيضـا ليس ببدعي عنده •

قد يقال أن مالكا روى رواية أخرى عن ربيعة ، وفيها ان عبدالرحمن بن عوف طلق زوجته البتة أو آخر ثلاث تطليقات [١٤١] • قلت ان ربيعة هنا تردد بين الامرين وأبو سلمة جزم فروايته مقدمة هذا بالاضافة الى أن أبا سلمة هو ابن عبدالرحمن فهو أعلم بما فعل أبوه •

أما الزبير بن العوام رض ، فأن له ولدين من كبار الأئمة بلا منازع هما عبدالله وعروة عبدالله أحد العبادله ، وعروة أحد الفقهاء السبعة ، ولايعقل أن يبلغا هذه المرتبة من العلم ولا يعلمان مذهب أبيهما في هذه المسألة فلو كان لأبيهما رأي مخالف لرأي الصحابة لنقلاه ولنقله عنهما مئات الرواة الذين نقلوا عنهما ولذكر في كتب السنن والآثار •

أما الرواية التي نقلها الشوكاني عن أبي موسى الاشعري فيكفي لردها أيضاً بأنها رواية غير مسندة • ومع ذلك فقد نقلت لك فيما سبق كتاب عمر رض عنه لابي موسى •

وفيه« أن من قال انت طالق ثلاثا فهي ثلاث » وأبو موسى أمير في العراق من قبل عمر ، ولايعقل أن يكتب الخليفة بشيء لاحد أمرائه ويفتي ذلك الامير بخلافه ويبقى الامر سراً لا تتناقله كتب الأثر وفي العراق ابن مسعود وأصحابه وهم يقولون بخلاف رأى ابي موسى لو صـح عنه كما نقـله الشوكاني ، فلو كان له مثل هذا الرأي لعارضه ابن مسعود كما عارضه في عدة أمور ولنقل ذلك أصحابه وزاده ذلك أنتشارا ، ولكن كل ذلك لم يحدث• وأبو موسى أيضاً كان مشهوراً بشدة موافقته لعمر رض في آرائه ، ولكي ينقطع الشك باليقين نسوق هذه الرواية •

---

(١٤١) الموطأ هامش الزرقاني ج ٣ ص ١٦٨ •

روى البيهقي بسنده ، عن رافع بن سحبان « أن رجلا أتى عمران بن حصين رضي الله عنه وهو في المسجد فقال : رجل طلق أمرأته ثلاثا وهو قال فانطلق الرجل فذكر ذلك لابي موسى رضي الله عنه يريد بذلك عيبه في مجلس ؟ قال : أثم بربه (اي أثم بمصية ربه) وحرمت عليه أمرأته ، فقال ألا نرى أن عمران بن حصين يقول كذا وكذا . فقال أبو موسى اكثر الله فينا مثل ابي نجيد[142] . فهذا أبو موسى تنقل له فتوى عمران بن الحصين بوقوع الثلاث مع الاثم فيقره على ذلك ويثني عليه فلو كان له رأي غير هذا لذكره .

أما ماذكره العلامة ابن القيم من ندم سيدنا عمر رض على رأيه في آخر أيامه فهو في الحق أعجب من العجب ، وقد أعتمد في ذلك على الرواية التالية قال :

قال الحافظ أبو بكر الاسماعيلي في مسند عمر ، أخبرنا أبو يعلى ، حدثنا صالح بن مالك . حدثنا خالد بن يزيد أبن مالك عن أبيه ، قال : قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « ماندمت على شيء ندامتي على ثلاث ، ألا أكون حرمت الطلاق ، وعلى ألا اكون أنكحت الموالي وعلى ان لا أكون قتلت النوائح[143] .

وخالد بن يزيد وثقة أبو زرعه ، وتكلم فيه جل أئمة الحديث .

قال أحمد : ليس بشيء ، وقال النسائي غير ثقه ، وقال الدارقطني ضعيف ، وقال ابن معين لم يرض أن يكذب على أبيه حتى كذب على الصحابة[144] .

أما ابوه يزيد فقد أختلف فيه العلماء فمنهم من وثقه ومنهم من لينه وهو

---

(١٤٢) سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٣٣

(١٤٣) اغاثة اللهفان ج١ ص ٣٣٦ .

(١٤٤) الميزان الذهبي ج١ ص ٣٠٣ .

مدلس (١٤٥) .

وبهذا يتبين لك سند هذه الرواية الابن متهم بالكذب والاب مختلف فيه مدلس والمدلس كما هو معلوم لا تقبل روايته الا اذا صرح بالسماع ممن روى عنه ، وهنا لم يكتف يزيد بعدم التصريح بالسماع وانما أسقط من روى عنه تماما .

وذلك لان يزيد كما ذكر ابن سعد في الطبقات قد توفي سنة ١٣٠ مائة وثلاثين عن ٧٢ اثنتين وسبعين سنة ومن الثابت أن عمر رض قد استشهد سنة ٢٣ ثلاث وعشرين فيكون يزيد قد ولد بعد وفاة عمر بخمس وثلاثين (١٤٦) اذن فبينه وبين عمر راو قد سقط ان لم يكن أكثر من ذلك، والمنقطع الذي سنده قوي يعتبر ضعيفا فكيف بمنقطع سنده ساقط كهذا السند .

بعد هذا كله لا أدرى كيف استساغ ابن القيم الاعتماد على هذه الرواية مع مايبديه من تعصب للحديث وشدة في نقد رجال السند ، وقد سبق لك أن رأيت كيف حكم بتضعيفه حديث البتة الذي رواه الشافعي مع أنه قد صححه خمسة من أكابر أئمة الحديث ووثق رجاله الشافعي وابن عبدالبر ، فاذا كان قد رد حديثا له مثل سند الشافعي فكيف يصح أن يعتمد على رواية سندها كهذا .

ثم لو صح سند هذه الرواية الساقطة ، لكان على الناظر فيها أن يدقق في متنها ويقول لماذا يندم عمر رضي ؟ هل فعل محرما يندم عليه ؟ فلو فرضنا أن هذه المسألة انما كانت عن اجتهاد منه استشار فيه الصحابة ثم بان الخطأ فهل فيما فعله أثم يندم عليه في أليس من الثابت نصا أن المجتهد مأجور أن أصاب أو أخطأ .

---

(١٤٥) المصدر السابق ج ٣ ص ٣١٨ .

(١٤٦) أنظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج٧ القسم الثاني ص ١٦٦ ط الشعب .

ثم اذا كان قد ندم فلماذا لم يرجع عن رأيه ويعمل بخلافه ، واذا كان قد رجع فلماذا لم ينقل رجوعه الينا ، واذا كان ندمه هذا قد حصل بعدما طعن فلماذا لم ينقل لنا ذلك مع أن كبار الصحابة كانوا ملازمين له طوال تلك الفترة الى أن توفي ونقلوا لنا كل ماقاله فلماذا خفي هذا الخبر من بين تلك الاخبار ، حتى ، نقل الينا برواية منقطعة يرويها كذاب عن مدلس .

فأن قيل اذا كانت النقول عن الصحابة بهذا الوصف فلماذا أعترض الحافظ ابن حجر على ابن التين حينما قال لا أختلاف في وقع الثلاث ؟

قلت : ان الحافظ قد أعترض عليه لانه نفى وجود خلاف أصلا مع أن هناك من خالف كابن تيميه وابن القيم ، وهناك من نقل الخلاف عن الصحابة والتابعين ، فكان ينبغي ان يبين ذلك ، ثم ينبه الى ان ما نقل عن الصحابة من خلاف ليس بثابت ، واذا كان قد حصل خلاف بعد ذلك فلا عبرة به لانه خارق للاجماع . وهذا مافعله الحافظ تماما فقد نبه على الخلاف في أعتراضه على أبن التين وبعد ان انتهى من مناقشة المسألة ذكر أن الاجماع قد أنعقد على ايقاع الثلاث في عهد عمر رضي الله عنه ، ثم قال : ولايحفظ أن أحدا في عهد عمر قد خالفه ، وقد دل أجماعهم على وجود ناسخ وان كان قد خفي عن بعضهم قبل ذلك حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر فالمخالف بعد هذا الاجماع منابذ له[147] .

وبهذا البيان يتضح بأن ما ادعاه الجمهور من الاجماع دعوى صحيحة لامعارض لها ، وماذكر من نقول معارضة قد اتضح عدم نهوضها للمعارضة ، فهي بين نقل مسند أتضح رجوع صاحبه عنه كالنقل عن ابن عباس ، أو نقل سنده ساقط كالنقل عن عمر ، أو نقل غير مسند كالذي نقله ابن مغيث والشوكاني تبين عدم صحته وقد عورض بمسند صحيح .

وبهذا تسقط المعارضة ويتبين أجماع الصحابة وهذا القدر كاف

---

(١٤٧) فتح الباري ص ٢٩٣ .

لانتهاض الاجماع وجعله حجة ، ومن خالف بعد ذلك فلا عبرة بخلافه •

على أنه من اليسير أيضا أثبات خلاف ما ادعوه عن التابعين •

فالتابعون الذين نقل ذلك عنهم ، هم عطاء وطاوس وعمرو بن دينار وجابر بن زيد ، وعكرمة وخلاس بن عمرو والحارث العكلي •

فمن نقل عنهم أن الثلاث تقع واحدة قد أطلق النقل وهذا الاطلاق ليس بصواب • وأنما نقل عنهم ذلك في المطلقة قبل الدخول • والغريب ان العلامة أبن القيم قد نقل الآثار المسنده عن التابعين من طريق ابن أبي شيبه وغيره ـ في كتابة أغاثة اللهفان وهي صريحة فيما نقول ، لكنه عاد فأطلق النقل غير مسند في اعلام الموقعين • أما مانقله ابن حجر عن ابن المنذر من نقل الخلاف عن بعض أصحاب ابن عباس فهو متعقب •

قال القضاعي :

نقل ابن المنذر الاجماع على وقوع الثلاث المجموعة في المدخول بها ، وماحكاه ابن حجر في الفتح من أن أبن المنذر نقل الخلاف عن بعض أصحاب ابن عباس في المسألة فليس كما ينبغي ، فان ابن المنذر انما حكي الخلاف في المطلقة ثلاثا قبل الدخول [١٤٨] •

وهذا التعقيب صحيح ، فقد نقل ذلك القرطبي في تفسيره ايضا •وقال: وفي الاشراف لابن المنذر ، وكان سعيد بن جبير وطاوس وأبو الشعثاء وعطاء وعمرو بن دينار يقولون : أن من طلق البكر ثلاثا فهي واحدة [١٤٩].

على أننا لانسلم حتى أطلاق النقل عنهم جميعا بوقوع الثلاث واحدة قبل الدخول • فان أبن حزم قد نقل عن بعضهم نقلا صريحا بموافقة مذهبهم لمذهب الجمهور ، وهو ان الثلاث انما تقع واحدة قبل الدخول اذا كانت

---

(١٤٨) براهين الكتاب والسنة الناطقة ص ٧١ •

(١٤٩) تفسير القرطبي ج٣ ص ١٣٣ •

مفرقة ، أما المجموعة فتقع واحدة ، نقله عن جمع كبير من العلماء ، الذين يهمنا منهم • طاوس ، وعكرمة ، وخلاس بن عمرو ، ونقله أيضا عن الحكم بن عقبة الذى سبق ذكره فيما رواه ابن القيم • ثم نقل بسند سعيد ابن منصور ، عن عطاء ابن ابي رباح وجابر بن زيد ، قالا : « اذا طلقت البكر ثلاثا فهي واحدة » •

ثم عقب بعدذلك بقوله : لم يخصوا مفرقة من مجموعة والله أعلم بمرادهم [١٥٠] • وكان يشير بذلك الى أحتمال أن يكون هذا رأيهم في المفرقة دون المجموعة • وهذا أحتمال وارد خصوصا بالنسبة لعطاء فهو من كبار أصحاب ابن عباس ويبعد جدا ان يخالف رأي شيخه وجلة زملائه •

فهذا هو ما أدعوه من خلاف عن التابعين لم يثبت منه شيء بل ثبت خلافه •

فاذا جئنا الى مانقله العلامة ابن القيم عن اتباع التابعين وهم داود واكثر أصحابه • وجدنا ان المنقول في المحلى خلافه •

فقد نقل في المحلى عن جميع كبير من العلماء منهم أبو سليمان (يعني داود) وأصحابه بأن الطلاق الثلاث قبل الدخول ان كان مجموعا وقع ثلاثا وان كان مفرقا وقع واحدة [١٥١] • وهذا هو مذهب الجمهور بعينه فاذا كان داود واصحابه موافقا للجمهور في الطريق قبل الدخول كان موافقا لهم في الطلاق بعد الدخول من باب أولى • ومابنقله ابن حزم بالاعتبار لانه ظاهري أعرف بأقوال اصحاب مذهبه • أما مانقله الشوكاني غير مسند عن بعض أئمة أهل البيت ومنهم الباقر والصادق بأنهم يقولون بعدم وقوع الثلاث أصلا أو بوقوعها واحدة ، فاليك نقل مسند يخالفه •

روى الدارقطني بسنده ، عن آبان بن تغلب قال :

---

(١٥٠) المحلى ج ١٠ ص ١٧٥ •

(١٥١) المصدر السابق •

سألت جعفر بن محمد « يعني الصادق » عن رجل طلق أمرأته ثلاثا ، فقال : بانت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ، فقلت له أفتى الناس بهذا ؟ قال : نعم [١٥٢] .

وروى البيهقي بسنده ، عن بسام الصيرفي قال :

« سمعت جعفر بن محمد يقول : من طلق امرأته ثلاثاً أو بعلم تقد بانت فيه » وبسنده ، عن مسلمة بن جعفر الاحمس قال :

« قلت لجعفر بن محمد » أن قوما يزعمون أن من طلق ثلاثا بجهالة رد الى السنة ويجعلونها واحدة ، يرونها عنكم ، قال : معاذ الله ماهذا من قولنا « من طلق ثلاثا فهو كمال قال » [١٥٣] .

وبسند أيضا ، عن جعفر ابن محمد عن أبيه عن علي رضي الله عنه قال : « لاتحل له حتى تنكح زوجا غيره » .

يعني المطلقة ثلاثا قبل الدخول كما هو واضح من رواية أخرى رواها البيهقي قبلها [١٥٤] . فهذه فتوى الصادق مسنده وهي موافقة للجمهور وهو ينفي أن يكون خلاف ذلك من قولهم يعني أهل بيته وهو أعرف بمذهبهم ، ثم الباقر ينقل لنا فتوى علي رضي الله عنه . ويبعد أن يعلم عن جده شيئا ويخالفه .

فماذا بقي بعد ذلك للمخالفين ليتمسكوا به في معارضة دعوى الاجماع ، هل خلاف مشايخ قرطبة الذين نقل عنهم ابن مغيث هذا الخلاف ، وقد تبين مدى صحة نقله عن الصحابة ؟

على أن الفقيه ابن رشد الكبير جد ابن رشد الفيلسوف يقول :

---

(١٥٢) سنن الدارقطني ص ٤٤٤ .

(١٥٣) سنن البيهقي ج٧ ص ٣٤٠ .

(١٥٤) أنظر المصدر السابق ص ٣٣٤/٣٣٥ .

(١٥٥) أنظر مقدمات المدونة ج ٢ ص ٥٩ .

ولايجوز عند مالك رحمة الله تعالى ، أن يطلقها ثلاثا في كلمة واحدة، فان فعل ذلك لزمه ... الى أن قال : وهو مذهب جميع الفقهاء وعامة العلماء ، لايشذ في ذلك عنهم الا من لايعتد بخلافه منهم [155] .

فهذا ابن رشد وهو من أجل فقهاء المالكيه بل الفقهاء على الاطـلاق يقول هذا وهو قاضي الجماعة في قرطبة وتوفي القرن السادس سنة ٥٢٠ ، فان لم يقل بخلاف قول الجمهور في قرطبة أحد يعتد بخلافه الى القرن السادس ، فهل يريدون أن يعاضوا دعوى الاجماع بخلاف حصل بعد ذلك ؟ وبهذا يتبين أن ما ادعاه الجمهور من الاجماع على مايقولـون صحيـح فقد تبين ان كل ماعارض به لايصح أن يكون مستندا لرد دعوى الاجماع .

اذا ثبت ذلك كله صح لنا ان نقول أن الحق في هذه المسألة هو ماذهب اليه الجمهور من وقوع الثلاث سواء كانت مجموعة أو مفرقة ، وكل ماخالف ذلك من الاقوال ليس لها دليل يسند صحتها فلا ينبغي الاعتماد عليها في مثـل هذا الأمر الخطير .

وسأذكر هذه المسألة بأيجاز تتمة للبحث .

في طلاق الزوجة قبل الدخول ثلاثا ، عدة مذاهب .

المذهب الاول : عدم الوقوع ، وهم من قال بعـدم الوقوع في النوع الاول ، وقد بينت أن الباقر والصادق لم يثبت ذلك عنهما .

المذهب الثاني : تقع واحدة ، وبه قال ابن تيمية وابن القيم ، ونقـل عن سعيد بن جبير وابي الشعثاء وعطاء بن أبي رباح [156] . وجابر بن زيد وعطاء بن يسار والحسن البصري [157] . ونسب الى طاوس وعكرمـة

(١٥٦) معالم السنو ج ٣ ص ٢٣٨ .

(١٥٧) المحلى ج ١٠ص ١٧٥ .

(١٥٨) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩١ .

وخلاس بن عمرو ، وقد ذكرت ان الثابت عن هؤلاء الثلاثة خلاف ذلك .

واليه ذهب أسحق بن راهويه ، والساجي من الشافعية [١٥٨] .

المذهب الثالث : اذا طلق مجموعة أو متتابعة من غير فصل وقعت ثلاثا ،

قال أنت طالق وسكت ، وقعت واحدة .

أحد أقواله [١٥٩] واليه ذهب مالك [١٦٠] .

المذهب الرابع : اذا طلق مجموعة « أنت طالق ثلاثا » وقعت ثلاثا ، وأذا طلق ثلاثا متتابعة « أنت طالق أنت طالق أنت طالق » وقعت واحدة سواء فصل بينها أو لم يفصل .

والى ذلك ذهب جمهور العلماء .

ونقل : عن علي وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس وخلاس بن عمرو وطاوس والشعبي وعكرمة وابي بكر بن عبدالرحمن وحماد ومسروق والحكم بن عتبة الثوري والحسن بن حي ، وأبو عبيد وأبو نور وداود وأصحابه وابن حزم [١٦١]. واليه ذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد [١٦٢].

الادلـة

أدلة أصحاب المذهب الاول : استدل أصحاب المذهب الاول بما سبق أستدلالهم به في النوع الاول وقد سبق مع مناقشته .

أدلة اصحاب المذهب الثاني : أستدل ابن تيمية وابن القيم بما سبق استدلالهم به في النوع الاول وقد سبق مع مناقشته .

---

(١٥٩) المحلى ج٠ ص ١٧٥ ٠

(١٦٠) الاشراف للقاضي عبدالوهاب ج٢ ص ١٣١ ط ٠

(١٦١) المحلى ج ١٠ ص ١٧٥ ٠

(١٦٢) انظر تبين الحقائق ج٢ ص ٢١٣ / والمنهاج بهامش الامرىج ص ٤١٥ والمغني ج ٨ ص ٤٠٥

اما الباقون ، فقد استدل لهم ، بما رواه أبو داود بسنده ، من طريق حماد بن زيد عن أيوب عن غير واحد عن طاوس ان رجلا يقال له أبو الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس ، قال أما علمت أن الرجل كان اذا طلق أمرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من أمارة عمر ؟

قال : بلى ، كان الرجل اذا طلق أمرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من أمارة عمر ، فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها ، قال أجيزوهن عليهم (١٦٣) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث انه صريح في أن حكم النبي صلى الله عليه وسلم ومن جاء بعده هو أن الثلاث الموقعه على غير المدخول بها لاتكون الا واحدة ورأي عمر في أمضائها ثلاثة لايقدم على حكم النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد سبق أن رأيت أن اسحاق بن راهويه رحمه الله ومن معه قد حملوا جميع روايات حديث ابن عباس على هذه الرواية ، ووجهوه بأن غير المدخول بها تبين اذا قال لها زوجها « أنت طالق » فاذا قال بعد ذلك « ثلاثا » الغي هذا العدد لوقوعه بعد البينونة (١٦٤) .

مناقشة هذا الدليل

نوقش هذا الدليل بما سبق من أن هذه الرواية ضعيفة لان ايوب رواها عن غير واحد عن طاوس فهو لم يسم من روى عنه والمجهول لاتقوم به حجة . وأيضا فان كل ماورد على حديث ابن عباس فيما سبق من أجوبة يرد هنا من النسخ وغيره وقد مضى ذلك مفصلا .

---

(١٦٣) سنن ابي داود ج ٢ ص ٢٦١ .

(١٦٤) فتح الباري ج ٩ ص ٢٩١ .

اما القول بأن البينونة تحصل بقوله أنت طالق ويلغى العدد بعده :
فقد أجيب عنه . بأن قوله أنت طالق ثلاثا كلام متصل غير منفصل فكيف
يصح جعله كلمتين وتعطى كل كلمة حكما (١٦٥) .

أدلة اصحاب المذهبين الثالث والرابع :

استدل أصحاب هذين المذهبين وهم أصحاب المذهب الثالث في النوع
الاول بما سبق ان أستدلوا به من الكتاب والسنة واجماع الصحابة فهي لم
تفرق بين مدخول بها وغيرها .

الا انهم اختلفوا في الثلاث المتتابعة اذا لم يفصل بينها . فقال أصحاب
المذهب الثالث تقع كلها .

واستدلوا : بأن كل زوج ملك أيقاع الطلاق ثلاثا بلفظ واحد صح
أن يوقعه ثلاثا بألفاظ متناسقة (١٦٦) .

فهم كما ترى قد قاسوا غير المدخول بها على المدخول بها .

وقال أصحاب المذهب الرابع لاتقع الا واحدة واستدلوا : بأن قوله ،
أنت طالق أنت طالق أنت طالق ، جمل مستقلة تبين الزوجة بالاولى منها لا
الى عدة فلا يقع مابعدها لانها لم تصادف محلا ، بخلاف المدخول بها فان
الثانية والثالثة قد وقعت عليها وهي في العدة فصادفت محلا ، لان الرجعية
يلحقها الطلاق في العدة . وفرقوا بين ماسبق وهو المتتابع وبين المجموع ،
بأن المجموع جملة واحدة لاتبين الزوجة الا بتمامها فتقع ثلاثا سواء أوقعت
على مدخول بها أو غير مدخول بها لانها صادفت محلا .

ولذلك قالوا أبو حنيفة وهو قول الشافعي : لو أراد أن يقول ، أنت
طالق ثلاثا » لمدخول بها او لغير مدخول بها ، فقال « أنت طالق » وماتت

(١٦٥) المصدر السابق .

(١٦٦) الاشراف ج٢ ص ١٣١ .

الزوجة قبل أن يقول « ثلاثا » لغي الطلاق ولم يقع شيء لان الطلاق ، لا يقع الا بتمام الجملة ، وحين تمت الجملة لم نصادف محلا [١٦٧] .

بقيت ملاحظة يجدر الاشارة اليها وهي : أن الطلاق الثلاث لغير المدخول بها اذا أوقع متتابعاً بحرف عطف لغير الترتيب كان قال « أنت طالق وطالق وطالق » ففي هذه الصورة خالف الامام أحمد أبا حنيفة والشافعي في قولهما أنها تقع واحدة ووافق مالكاً في قوله انها تقع ثلاثاً ، وليس هنا محل بسط أدله هذا فمن أراد الاطلاع عليها فعليه بكتب الفقه [١٦٨] .

وبهذا نصل الى ختام البحث في هذه المسألة ، وبعد ، فلعلي قد أوفيتها بعض حقها ووفقت لايضاح الغامض من بعض جوانبها ، فان كان ذلك فلله الحمد والمنه ، وان تكن الاخرى فحسبي أني قد حاولت الوصول الى الحق وبذلت في سبيل ذلك ما وسعني من جهد وان كان جهد المقل ، والله أسأل أن يوفقني لسبيل الرشاد .

---

(١٦٧) أنظر البحر الرائق ج٣ ص ٣١٥ والمنهاج بهامش السراج الوهاج ص ٤١٤ والمغني ج٨ ص ٤٥٠ .

(١٦٨) المصدر السابق ص ٤٠٦ .

باب نقد الكتب الجديدة

كتاب الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي

بقلم : اكرم العمري
مدرس في قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة بغداد

صدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب عن مطابع دار القصيم في الرياض سنة ١٣٨٩ هـ ووصلت الى المكتبات العامة في العراق ١٣٩١ هـ ، وهي بعناية الشيخ الفاضل اسماعيل الانصاري عضو دار الافتاء في المملكة العربية السعودية ، ولم يُشر فيها الى تاريخ صدور الطبعة الاولى التي لم تصل الى المكتبات العامة في العراق ، ويبدو ان الطبعتين لم تعرضا للبيع في الاسواق بل وزعتا بشكل هدايا فقط ، ورغم ما في هذه الطريقة من أريحية وكرم فان عدم عرض الكتاب للبيع يمنع وصوله الى الكثيرين الذين قد يهمهم موضوعه أكثر ممن أهدي لهم •

اهمية الكتاب :

ان كتاب الفقيه والمتفقه من أهم كتب الخطيب البغدادي ، لايتقدمه بينها في الاهمية سوى « تاريخ بغداد » ، ولايضاهيه سوى كتاب « الكفاية في معرفة علم الروايه » ، على اختلاف الفن الذي تتناوله الكتب الثلاثة •

وقد عالج الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه موضوعات أصول الفقه في حوالي ثلثي الكتاب ، أما الثلث الاخير فيعالج آداب الفقيه والمتفقه •

ورغم كثرة المصنفات في أصول الفقه مما الف قبل الخطيب وبعده ، فان منهج الخطيب في كتابه متميز بغلبة صفة المحدث على بقية جوانب ثقافة

الخطيب ، فهو يعتمد على الاحاديث والآثار بحيث تغلب النقول على مـادة الكتاب ، وهي موزعة على الموضوعات الاساسية في أصول الفقه .

وقد بدأ الخطيب كتابه ببيان فضل الفقه والتفقه لكنه تخلل ذلك فتاوى للامام احمد بن حنبل وغيره تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي من فروع الفقه ولاتنسجم مع الفصل الذي وردت ضمنه . ولعل ذلك يشير الى وقوع اختلال في ترتيب مادة الكتاب ، من المحتمل جدا وقوع سقط أيضا في هذا الموضع [1] .

ثم انتقل الخطيب الى ذكر أصول الفقه وهي القرآن الكريم والسنة والاجماع والقياس ، وعند كلامه عن القرآن الكريم عقد أبوابا في المحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز والأمر والنهي والعموم والخصوص والمبين والمجمل والناسخ والمنسوخ ، وقد اعتمد في هذه المباحث على الآثار فنقل باسانيده أقوال ابن عباس ومقاتل بن سليمان ومجاهد والضحاك والفراء وابي عبيدة معمر بن المثنى وابن قتيبة الدينوري ، وهم من أعلام المفسرين واللغويين . كما نقل عن الامام الشافعي بعض آرائه في أصول الفقه ومن الجدير بالذكر ان الخطيب شافعي المذهب ، وهو كثيراً ما يتابع الامام الشافعي ولكنه قد يخالفه أحيانا مثل قول الخطيب بجواز نسخ السنة بالقرآن خلافا للشافعي [2] .

أما في الكلام عن الاصل الثاني وهو السنة فقد بدأ بتعريف السنة ثم ذكر وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم عقد أبوابا قصيرة في موضوعات السنة التي تهم الاصولي ، ويلاحظ كثرة اعتماده على آراء الامام الشافعي [3] ومناقشته لآراء الحنفية [4] .

---

(١) الفقيه والمتفقه ص ١٧ـ٣٢

(٢) الفقيه والمتفقه ١/٨٥ .

(٣) المصدر السابق ١/٩٠ ، ٩١ ، ٩٢، ٩٣، ٩٩، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ... الخ .

(٤) المصدر السابق ١/١٣٧ـ١٣٨

ثم انتقل الخطيب الى الكلام عن الاجماع فبين حجيته ورد أقــوال المخالفين[٥] مستدلا بالآيات والاحاديث ، ثم عقد أبوابا مختصـرة تتعلق بالاجماع • ثم تناول القياس فبين حجيته وناقش آراء القائلين بابطاله وقـد ذكر الاحاديث والآثار الدالة على ابطاله أولا ثم انتقل الى ذكر الاحـاديث والآثار الدالة على حجيته مع ايضاح مدلولاتها ، وعقب ذلك بتأويل الآثـار الدالة على ابطاله تاويلا يصرفها عن تحريم القياس الصحيح [٦] •

ثم عقد ابوابا في الموضوعات المتعلقة بالقياس كالعلة والحكم • واسهب الخطيب في الكلام عن الجدل مبيناً ما هو محمود منه وما هو مذموم ، وعقد بابا في جواز السؤال عما لم يقع من الاحداث ، وفيه تبرز قابليته على الجدل حيث لايكتفي بسرد النصوص بل يلجأ الى المحاججة العقلية • وقد عقـد أبوابا في آداب الجدل ومايحتاج المتجادلون الى معرفته ، واقسام الاسئلـة والجوابات ووصف وجوه المطاعن والمعارضات ، ثم تكلم عن التقليد ، وقد نصح الخطيب طلاب الحديث بعدم الاكتفاء بجمع الحديث والاهتمـام بالتفقه فيه ومعرفة معانيه ، ثم شرع ببيان آداب الفقيه والمتفقه ، فبين مايلزم المتفقه من استحضار النية بطلب العلم في الشباب والشيبة ، وعدم التعلـق بالدنيا ، وحسن أختيار شيوخه ، وكيفية تعامله معهم ، وذكر أنسب أوقات الحفظ ، ومقدار مايحفظ في الوقت المحدد •

ثم بين اخلاق الفقيه وآدابه وكيفية تعامله مـع تلاميـذه وأصـحابـه وأوصاف وأخلاق من يتصدى لفتاوى العامة ، وآداب المستفتي ، وفصل فيما يلزم المفتي عمله في انواع الفتاوى ، وفي سائر الابواب المتعلقة بآداب الفقيه والمتفقه لايطلق الخطيب لقلمه العنان بل يكتفي باوجز بيان معتمدا على الأحاديث والآثـــار •

---

(٥) المصدر السابق ١/٥٤ •
(٦) المصدر السابق ١/٢٠٤ـ٢٠٥ •

وهكذا فان كتاب الفقيه والمتفقه جله في اصول الفقه وثلثه تقريبا في آداب الفقيه والمتفقه .

طريقة النشر :

أعتمد المحقق على نسخة واحدة مصورة عن الاصل المحفوظ في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، رغم وجود نسخة اخرى في تركيا ومع ان نسخة الظاهرية عليها سماعات علماء كبار فأنها لاتخلوا من سقط ، ولا يكملها ويقوم بعض مافيها من تصحيف واخطاء الا مقابلتها بالنسخة التركية .

ولابد أيضا من الرجوع الى المصادر التي اقتبس منها الخطيب لضبط النصوص وتثبيت الاختلافات في الحاشية . وقد رجع المحقق الى بعضها مثل كتاب الرسالة للشافعي وكتاب اللمع للشيرازي ، وفاته الرجوع الى عدد من المصادر الاخرى مثل مسائل ابي بكر المروزي للامام احمد بن حنبل وتاريخ يعقوب بن سفيان الفسوي ، حيث ان هذين الاصلين موجودان الاول ضمن مخطوطات الظاهرية ، والثاني في مكتبة أسعد افندي بتركيا ، وان كان ثمة صعوبات في استعمال المخطوطات في التحقيق .

وكذلك فان المحقق الفاضل لم يستوف مراجعة المصادر المطبوعة والتي تساعد على ضبط الاعلام ككتب علم الرجال والتراجم ، كما أنه أغفل الاشارة الى الاجزاء والصفحات بالنسبة للكتب التي راجعها واحال اليها [٧] ، وهي قليلة لم تف بضبط النص وتقويم اسماء الاعلام .

ان ملاحظاتي انصبت على ضبط النص ، واما اغفال المحقق التعريف بالاعلام وغيرهم في الحواشي ، فان ذلك من مسائل الخلاف بين المحققين وبعضهم يرى أنه يثقل الكتاب بحواش لاضرورة لها ، ويرى تخصيص الحواشي لضبط نص الكتاب فقط .

كذلك أغفل المحقق وضع الفهارس التفصيلية ، ومثل كتاب الفقيه

(٧) الفقيه والمتفقه ١/٣٦ ، ٣٧ ، ٤٤ .

والمتفقه يحتاج الى فهرس للاعلام وخاصة رجال الاسناد .

وكان المؤمل وقد طبع الكتاب للمرة الثانية أن يتخلص من الاخطاء الطباعية الكثيرة ، وان ينتبه الى بقية الاخطاء ، وفيما يلي بعض مواضع السقط ثم جدول ببعض الاخطاء التي انتبهت اليها خلال مطالعتي للكتاب مما لم ينبه عليه الناشر في الملحق الذي أورد فيه أخطاء الطبع .

وقع سقط في أول وآخر ص ١٦ من المجلد الاول ، وفي المجلد الاول ص٣٣ من أول السطر وينبغي أن يكون تابعاً لموضوع فضل الفقه ص١٤ مع بقاء السقط أيضاً . وكذلك وقع سقط في بداية بعض أسانيد الكتاب فاذا بالخطيب يروي عن شيوخ بينه وبينهم أكثر من قرنين ! فقد جاء في المجلد الاول ص ٢٥ السطر ٩ « اخبرنا ابو بكر المروذي » وهو من تلاميذ الامام احمد بن حنبل وجاء في المجلد الاول ص ١٧ السطر ١١ وص ٢٩ السطر ٩ « اخبرنا العباس بن محمد الدوري » وهو من تلاميذ يحيى بن معين ؟

وجاء في المجلد الاول ص ٢٩ السطر ٥ « أخبرنا يعقوب بن سفيان » وقد توفي سنة ٢٧٧ هـ ؟

وكذا جاء في المجلد الاول ص ٣٢ السطر ٢ « اخبرنا عبدالله بن احمد بن حنبل » !!

وجاء في المجلد الاول ص ٨٨ السطر ٤ « أنا اسماعيل بن محمد الصفار » وهو من ليس من شيوخ الخطيب المباشرين بل بينهما راو .

وتوجد أمثلة أخرى لذلك .

الأخطــاء :	التصويبــات
١/٤ س ٢ ابو الحسين	ابو الحسن
١/٤س ١٥ الجزار	الخزار (تبصير المنتبه ص ٣٣٣)
١/٥ س ٧ الحسين بن ابي بكر محمد بن جعفر الأدمي القاريء	الحسن بن ابي بكر (حدثنا او سمعت) محمد بن جعفر الأدمي القاريء • (انظر عن الأدمي تاريخ بغداد ٢/١٤٧)•
١/٦ س ٥ عبدالله	عبيدالله م
١/٦ س ١١ المثني	المثنى
١/٧ س ١٥ عباس	عياش
١/١٥ حاشية (٢) عمر	عمــرو
١/٢٥ س ١٤ اخبرني بن علي	سقط اسم الراوي
١/٣٦ س٢ دا يار	دينار
١/٣٨ س٥ (وخذ)	ويأخذ
١/٥٧ س ٧ قراء	قــرأ
١/٥٩ س ١١ و٧٦ س ١٠ الحسين وكذا ١/٧٧س ٦	الحسن
١/٨ س ١٠ تزد	تزل
١/١٢٥ س ٨الأموي	الأرْمَوي
١/١٦١ س٢ القري	المقــري•
١/١٦٦ س ٢٣ الحسين بن الحسين بن محمد القاسم المخزومي	الحسين بن الحسن بن محمد بن القاسم المخزومي (تاريخ بغداد ٨/ ٣٤)

الأخطـــاء :	التصويبــــات
١/١٨٢ س ٤ نجيب	بخيت كما في ١/١٨٣ س ٥
١/١٤٩ س٨ (ارجلين)	لرجلين
١/١٩٤ س١٠ الماداراي	الماذرائي (تبصير المنتبه ص١٣٣٥)
١/٢٠٤ س١ العنوي	الغنوي
٢/١٢ س ١٦ ابو الفضل	ابن الفضل
٢/٢٧ س ١٢ لم يجازيه	لم يجازه
٢/٣٧ س ٢ الحناي	الحنائي (تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ص ٢٩٢)
٢/٣٧ س١٤ الحسين	الحسن
٢/٨٧ س ١٢ الازدي	الأزدي (الاستيعاب ص ١٢٠٥ ط البجاوي)
٢/٩٠ س ٩ الحسن	الحسين
٢/٩٧ س ١٠ عبيدالله	عبدالله
٢/١١٢ س ١٨ العزرمي	العرزمي (تبصير المنتبه)
٢/١٤٨ س ٢٣ الحسن	الحسين
٢/١٥٧ س ٢٤ اكتم	اكثم
٢/١٦٣ س ٢ احمد بن عثمان يحيى الأدمي	احمد بن عثمان بن يحي الأدمي (تاريخ بغداد ٤/٢٩٩) .
٢/٢٠١ س ١٠ السلي	السلمي

لاريب أن أية عناية بنشر كتب التراث العربي الاسلامي يجب ان تقابل بالتقدير والعرفان ، لما في ذلك من تيسير العلم للباحثين والقراء ، وانتشال المخطوطات من التلف والضياع لكن الحرص على أحياء التراث والتعجيل بذلك ينبغي ان لايقودنا الى التساهل في مراعاة قواعد التحقيق العلمي عند نشرها ، اذ كثيرا مايؤدي نشر الكتاب ـ ولو دون تحقيق علمي ـ الى صرف المحققين عن اعادة تحقيقه ونشره .

وكتاب الفقه والمتفقه يحتاج الى اعادة نشره بصورة كاملة نظرا لأهميته الكبيرة ولشهرة مؤلفه وغزارة علمه ، ولا شك ان النسخة المطبوعة ستيسر قراءة نسخه الخطية ، كما ان المقابلة بين نسختي الظاهرية وتركيا ستعين على تغطية السقط وقد تصحح بعض الاخطاء ، ولابد من مقابلته أيضا بسائر الاصول التي اقتبس منها الخطيب ، ومن مراجعة المصادر المختلفة لضبط النص وخاصة الاعلام .

وسيكون من المفيد جدا وضع مقدمة له تبين مكانته بين كتب علم أصول الفقه الاخرى ومافيه من جديد في المنهج والمحتوى .

ولايسعني في الختام الا أن اشكر الشيخ الفاضل اسماعيل الانصاري محقق الكتاب على سعيه في نشر الكتاب وتيسيره للباحثين وعسى أن يتم فضله ويكمل جهده فيعيد النظر فيه ليخرج في طبعته الثالثة مستوفيا لاصول التحقيق خدمة للعلم والدين والله الموفق .

فهرست الموضوعات

الصفحة